فاصبح الاسلام بعده [illegible] ۞ وقام الكفر [illegible] جحود ۞ واضحى الدين في شرق [illegible] ۞ [illegible] ونسي [illegible] مسعود

[illegible] ۞ لمن لولاه لا تعقد عقود ۞ وظل الناس [illegible] ۞ لها ظلم من الاثام [illegible]

[illegible] ۞ [illegible] السعود ۞ فدم يا ايها المولى [illegible] ۞ [illegible] للناصره الجنود

[illegible] علينا ۞ [illegible] ۞ وصار لك الاله [illegible] ۞ [illegible] المديد

[illegible] ۞ وقابا ان يكون لها [illegible] ۞ القاصره [illegible]

ولجامعها عفى الله عنه هذه الابيات

[illegible] ۞ ويلوي [illegible] ۞ لها الوجد في الاحشا [illegible]

مصاب [illegible] ۞ [illegible] ۞ لفقد امير المومنين [illegible] ۞ امام الهدى [illegible]

[illegible] ۞ ولم يطفها دمع بدم الاماقيا ۞ امام التقوى [illegible] ومحفل ۞ [illegible]

[illegible] ۞ ومقصر عن الاسلام من كان عاصيا ۞ [illegible] والعلم [illegible] ۞ واهل السما والارض [illegible]

[illegible] ۞ [illegible] للعلا والمعاليا ۞ [illegible] علم الكتاب [illegible] ۞ وشرع رسول [illegible]

[illegible] ۞ اذا لم [illegible] المشكلات مداويا ۞ [illegible] ۞ [illegible]

[illegible] ۞ [illegible] ۞ [illegible]

[illegible] والصفا ۞ [illegible] ۞ [illegible]

[illegible]

ولا تسمعوا قول المفرق شملكم ۞ [illegible] كان كاويا ۞ فلم تجهلوا ابنا بكر وتغلب ۞ [illegible]

وما شاكم [illegible] ۞ [illegible] المشوق مساويا ۞ [illegible]

الا فاقروا [illegible] ۞ [illegible] الاجتماع الدواعيا ۞ عليكم سلام الله [illegible] ۞ عليكم [illegible]

اولاده عليه السلام علي و [illegible] ويحيى توفي قبله ولا عقب له صلى الله عليهم

والحسين مخصوص [illegible] والحسن لا عقب له توفي قبله والقسم واحمد ۞ والبنات

زينب ۞ ورقيه ۞ وفاطمه ۞ وخديجه ۞ وحانه ۞ ودهما ۞ امهم ام علي [illegible] الشريفه الفاضله الطاهره

نفيسه بنت السيد عز الدين الناشري القاسمي ۞ وسكينه ۞ وتقاه ۞ واسماء ۞ وسبيعه ۞ ومحصنه ۞ امهن وام يحيى

والحسين والقسم الشريفه الطاهره الكامله نفيسه بنت الحاكم الشهيد [illegible] امير المومنين سلام الله عليهما

وامنه ورقيه ۞ ونفيسه ۞ وسبيعه ۞ وميمونه امهن وام احمد [illegible] امير المومنين [illegible] الكامله الطاهره فاطمه بنت

صالح بن عواض [illegible] فالبنون سته والبنات ستة عشر ۞ انتهى ما يسر الله لجامعه [illegible] القصور وقوي

عليه مع الضعف والفتور وان كان [illegible] اللسان ولم يكن من فرسان هذا الميدان فالحقير [illegible]

للحق واهله [illegible] واسال الله العزيز الكريم الحكيم الرووف الرحيم ان يصلي ويسلم على نبيه الكريم الموصوف بالحق العظيم

المبعوث بالحق القويم وعلى اله خاتم النبيين والمرسلين وتابعيهم من المومنين الى يوم الدين وسلام على

المرسلين والحمد لله رب العالمين ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

كان الفراغ من رقمه يوم الجمعه بعد صلاة العصر

لعله [illegible] شهر ربيع [illegible] من شهور سنة

[illegible] وسبعين والف سنه

من هجرة [illegible] صلى الله عليه واله وسلم

[illegible] على صاحبها

افضل الصلاة والتسليم

والتشريف

والتكريم

[illegible]

كتاب هداية العقول الى غاية السؤل

في علم الاصول تاليف

مولانا السيد العلامة

شرف الملة والدين

الحسين بن امير

المؤمنين

المنصور بالله القاسم ابن محمد عليهم افضل الصلوة

والسلام وصلى الله على

سيدنا محمد واله

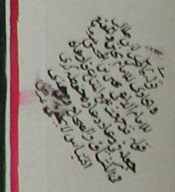
وسلم

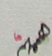
امين

[illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وصلى الله
على سيدنا محمد واله وسلم • يقول العبد الفقير الى الله عز وجل الغني
باعانته على ما عقد وحل • الحسين بن امير المومنين المنصور بالله القاسم
بن محمد لطف الله به وجعل له من التوفيق الى ما يحب به قايدا ومن
العصمة عما نهى عنه ذايدا • بعد حمد الله على الايه المتصله
المدد فما تنحصر بحد ولا تحصى بعدد • والشهاده الناطقه بان لا اله
الا هو الاحد الصمد والمدح عنه بالنبوه والرساله لعبده سيدنا محمد
والصلوه والسلام عليه وعلى اله حفاظ اصول الشريعه بالدليل المعتمد
صلاة وسلاما ما دام اعظم معجزاته بدوام الابد • لما كانت
الحاجة الى علم اصول الفقه شديده • وموجبات العنايه به عديده
لابتنا الاحكام الشرعيه عليه • واستنادا المجتهدين في استنباطها اليه
وكان علما اصليا لا ينتفع به الا اذا عرف وجوه مسايله • بعيون
ادلتها • وعلمت الطرق الى حل عقد الشبه والاعتراضات بتفصيلها
وجملتها • وكانت كتب اهل البيت عليهم السلام وشيعتهم رضي الله عنهم
اما مطوله كالمجزي والحاوي والمقنع • وغيرها من الكتب التي منها اخذ
المباحث • واليها المرجع قد جمعت فاوعت وعمت فاغنت فهي كاسمايها
مجريه للناظر بعين البصيره مقنعه لمحققها لاطلاعه فيها على الفوايد
الكثيره • حاويه لما لا يكاد يوجد في غيرها من الكتب الشهيره من
الادلة والشبه والاسئلة والاجوبه • الا ان طلبت زماننا قد تقاصر





هممهم عن استجماع فوايدها وتامل مقاصدها واقتناص شواردها واتى مختصر على
اختلاف الطرايق وتباين الحقايق فمنها ما جمع ايادي للخلافات واكثر المسايل جمعا
لم يسبق اليه احد من الاوايل ولكنه اغفلها عن وجوه الحجج والدلايل ومنها ما لم يكن
فيه ذلك الجمع غير انه ياتي ببعض الادلة من العقل والسمع ومنها ما اقتصر على ذكر دليل
المختار ولم يكشف عن غيره شيا من الاستار وكل ذلك لطالب هذا الفن غير كاف
والحاجة الى ابراز معرفه وحجج المسايل كالحاجة الى الاطراف عن ان احرر كتابا
في الاصول كافلا لما يجب من ايراد المعتمد من الحجج كلها حاويا لما يتشبث المخالف
من الشبه وحلها معيارا للترجيح بين الاقاويل والدلايل محررا مقنعا للناظر
في اصول القواعد وفصول المسايل فاخذت في ذلك مع ما انا فيه من الاشتغال
باطفا نار الفتن العظيمة الاشتعال من البغاة على اهل التوحيد والعدل والنفاد
لفضايل اولي الفضل وكلما توجهت للبحث في الكتب والمطالعه وشرحت النظر في
الحواشي للمراجعه عرض ما يوجب صرف الوجه نحو الحرب عن حوزة الاسلام والمدافعه
فلما فرغت منه بعون الله تعالى على الشرط المذكور بعد مضي اعوام وشهور وتنقل
من ثغور الى ثغور جا بحمد الله مع الاستيعاب وحسن الاختصار غير خال
عن التنقيح والتوضيح ولا قاصر عما اشتملت عليه مطولات الاسفار بما حواه من التلميح
والتلويح ولكنه دق على بعض الطلبه ما دق من معانيه وخفي عليهم اشيا من قواعده
ومبانيه فسالوني ان اوضح لهم ما خفي عليهم من فوايده بشرح مذلل لصعابه ومقيد
لاوابده فاجبتهم الى ذلك ثانيا العنان العزم الى تحليله وتقريبه وتسهيله
بعبارة واضحه غير مطوله مقتصرا في الاغلب على ما يغنيه لمن تامله مع اشتغال بما
هو اشد من تلك الشواغل ونظر في اصلاح احوال كانت قد اعتورتها عوامل وارجوا
من الله الاعانة على تمامه كما اعان على اصله بلطفه واكرامه وسميته هداية
العقول الى غاية السول في علم الاصول راغبا الى الله ان يهدينا الى الصراط المستقيم
وان يجعل اعمالنا خالصه لوجهه الكريم قل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش
العظيم قال بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعل شريعته الغرا سراجا وهاجا
في ظلم الضلال افتتح الكتاب بعد البسملة بحمد الله سبحانه ادا لبعض ما يجب واقتفا للكتاب
المجيد وعملا باحاديث الابتدا منها ما اخرجه الخطيب في جامعه عن ابي جعفر معضلا قوله

صلى الله عليه واله وسلم بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب ومنها ما اخرجه الحافظ عبد القادر
بن عبد الله الرهاوي في الاربعين عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال كل امر ذي
بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع ومنها ما اخرجه ابن ماجه عن ابي هريرة
والطبراني في الكبير والرهاوي عن عبد الله بن كعب بن مالك عن ابيه عنه صلى الله عليه
واله وسلم انه قال كل امر ذي بال لا يبدا فيه بالحمد اقطع واخرج ابن حبان والعسكري عن
ابي هريرة كل امر ذي بال لا يبدا فيه بحمد الله فهو اقطع واخرج ابو داود والعسكري عن ابي هريرة كل
كلام لا يبدا فيه بحمد الله فهو اجذم فان قيل افتتح باسم الله عز مفتتح بالحمد وبالعكس
فلا يمكن العمل بالحديثين قلنا الافتتاح اما امر عرفي يعتبر من حال الاخذ في التصنيف الى
الشروع في البحث او منقسم الى حقيقي واضافي فيمكن الجمع بتقديم احدهما على الاخر فيكون الاول
حقيقيا والاخر اضافيا والحمد الوصف بالجميل على الجميل الاختياري للتعظيم واطلق الجميل
الاول لان وصفه تعالى بصفاته الذاتية حمد له وقيد الثاني بالاختياري لانه لم يسمع حمدت
اللؤلؤ على صفائها بل مدحتها فالمدح اعم مطلقا من الحمد فان قلت يستلزم ان لا يكون
ثناء الله تعالى على صفاته الذاتية حمدا له وهو خلاف ما عليه الاتفاق قلت فاجيب عنه
بجواب ان امثالها محمول على المجاز لكون تلك الصفات مبادي افعال اختيارية فان قلت ان
المحمود عليه في وصف الشجاع بشجاعته قلت الشجاعة من حيث انها موصوف بها
محمود بها ومن حيث قيامها بمحلها محمود عليها فالتغاير حاصل بالاعتبار وانما اشترط كون الوصف
للتعظيم اي مقصودا به التعظيم ظاهرا وباطنا لانه اذا عري عن ذلك لم يكن حمدا بل استهزاء
وسخرية فان قلت فقد يعتبر في الحمد فعل الجنان والاركان قلت كل منهما شرط لكون فعل
اللسان حمدا اذ ليس شيء منهما حمدا ولا جزءا منه ولا امر بسالة وقيل المدح كالحمد ومثال اللؤلؤ مصنوع
والوصف بصباحة الخد ورشاقة القد قيل هو خطا من الجمهور وقيل مؤول بدلالته على
الافعال الجميلة لانها علامة اعتدال المزاج وهو يدل على الافعال الجميلة ولا يخفى ما فيهما
والله اسم للمعبود بحق جامع لجميع المحامد واصله الاله حذفت الهمزة وعوضت منها حرف
التعريف كما ولذلك لزمت وتقديم الحمد لاقتضاء المقام والعدول الى الاسمية الدالة على
الثبات والدوام والشريعة في الاصل الطريقة الظاهرة التي توصل الى الماء وهي هنا الدين الموصل
الى ما الحيوة الابدية والغرة بالضم بياض في جبهة الفرس وهي في الاصل ذو الغرة وهي البياض في جبهة الفرس
وقد صار استعارة للشرف والاشتهار مشهورة حتى كان يجري لها الحقيقة عند العرب كما قال
مبارك الاسم اغر اللقب والوهاج المتلالي الوقاد وطلم الطلال كجبين الماء وجنبا بالتوفيق لسلوك
المحجة البيضاء عن طرق الغواية والوبال تعالى جنبه الشر وجنبه واجنبه قال تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام
قال جار الله التشديد لاهل الحجاز وتعديته هنا بعن لتضمينه معنى التنحية كقوله تعالى
كالعون على امره فانه مطر معنى يعدلون والتوفيق توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير وباوه
سببه والسلوك كل الى نقال سلك المكان وسلك فيه والمحجة البيضاء جادة الطريق الواضحة
اللتي لا تلتبس على مارتها وطرق الغواية هي اللتي لا تعتد بسالكها الا الضلال والخيبة
والوبال الشدة والثقل والوخامة ومنه قولهم كلام وبيل وخيم لا يستمرا لثقله ولا يخفى ما في ذكر
الشريعة ومحجتها من براعة الاستهلال والصلوة والسلام على سيد باهر المبعوث بانسخ الاديان
والمشهود باشرف الخلال وعلى اله اعمدة الدين ولعان المسلمين وقرناء الوحي بلا اختلاف ولا انفصال في كل مكان وصول

الكمالات العلمية والعملية من الرفيع شانه العظيم سلطانه الى العبد الكبير بواسطة الرسول
عليه السلام اردف حمد الله تعالى بالصلوة عليه تشريفا لشانه مع الامتثال لامر
الله سبحانه والعمل بما ورد فيها مثل ما اخرجه ابو الحسن احمد بن محمد بن ميمون في
فضائل علي عليه السلام عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه واله وسلم قال كل كلام لا
يذكر الله فيه ولا يصلى علي فيه فهو اقطع اكتع ممحوق من كل بركة ولما كان
الدعا محل شريعته وخالقه في امته اردفه والثنا عليه بالدعا لهم والتعظيم
ولامره صلى الله عليه واله وسلم بما رواه احمد بن حنبل وابن حبان والدارقطني
والبيهقي في السنن عنه انه قال اذا صليتم علي فقولوا اللهم صل على محمد النبي الامي وعلى
ال محمد كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم وبارك على محمد النبي الامي وعلى ال
محمد كما باركت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد مجيد وغيره مما تواتر معناه
والصلوة الدعا قال تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وهي من الله الرحمة هكذا
في الصحاح والسلام الامان اي السلامة من النار والامان منها وايثار الاسمية لينا سب
المعطوف المعطوف عليه مع ما سلف هناك والسيد الذي يسود قومه اي يفوقهم في
الشرف والمبعوث المرسل ومنه كنت في بعث فلان اي في جيشه الذي بعث معه والدين
في اللغة العادة والشان وفي العرف ما وضعه الله سائغا للعقلاء باختيارهم الى
السعادات الابدية وكان دين محمد صلى الله عليه واله وسلم انسخ الاديان لانه
ماسخ دار التكليف والمنعوت الموصوف والخلال جمع الخلة وهي الخصلة والال اصله
اهل بدليل اهيل ولا يستعمل الا فيما شرف غالبا ولما كان الدين لا يستقيم الا بهم لما حكي
في الاجماع انه تعالى كانوا الهداة له والاعمدة جمع عمود وهو ما يبنى عليه البيت واشار
بقوله امان المسلمين الى الحديث النبوي وهو اهل بيتي امان لاهل الارض كما
النجوم امان لاهل السماء وبقرناء الوحي الى اخره الى قوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب
الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقوله في بعض الحديث
وهما الاخلفان بعدي **وبعد فهذا غاية السؤل في علم الاصول** بعد من الغايات
المقطوعة هنا على الاصل فحذف منها اما وعوض عنها الواو اختصارا مع الربط
الصوري وهي اما مقدرة في نظم الكلام العاملة فيه والفاء بعده لاجلها او غير مقدرة
والعامل ما يفهم من السياق مثل اقول والفاء على توهمها او الاشارة الى المرتب
الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة او الفاظها او نقوش الفاظها او المركب
من اثنين منها او من ثلاثتها سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده
اذ لا وجود لها في الخارج لواحد منها في الخارج فان قلت نعم وجود النقوش في الخارج
خلاف المحسوس لحسبان الحاضر من النقوش لا يكون الا شخصا ومن البين
ان ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم بل الغرض وصف نوعه
وتسميته وهو النقش الكتابي الدال على تلك الالفاظ المخصوصة الموضوعة

بازاء المعاني المخصوصة اعم من ان يكون ذلك الشخص او غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم
ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج فالاشارة الى الخاص في الذهن على جميع
التقادير فيكون استعمال لفظها على سبيل المجاز تنزيلا للمعقول بمنزلة المحسوس
تنبيها على ظهوره وترغيبا وتنشيطا وغاية الشي مداه وطرفه والسول الامنية
والطلبة فعل بمعنى مفعول كخبز بمعنى مخبوز واكل بمعنى ماكول فان قيل السول المشار
اليه الا مسايل علم الاصول والطرفية تقتضي تغاير الظرف والمظروف قلنا فاشرنا
الى ان الاشارة الى احد معان سبعة فيكون المراد بعلم الاصول احد معان خمسة وهي
الملكة والعلم بجميع المسايل وبالقدر المعتد به الذي يحصل به الاستنباط ونفس المسايل
جميعا ونفس القدر المعتد به فاذا لوحظت تلك مع هذه حصل خمسة وثلاثون
احتمالا لا يقدر فيها مضاف هو اما البيان او الحصول والتحصيل حسبما وجد
العقل السليم مناسبا فان قلت ما معنا طرفية البيان للالفاظ مثلا قلت هي
مجازية اقامة للشمول العمومي مقام الشمول الظرفي ووجه الشمول وجود البيان
بوجود الالفاظ ولا عكس **حافلا باقوال العلما على الشمول** يقال حفل الوادي بالسيل جا
بملء جنبيه فهنا استعارة اما مكنية او تبعية او تمثيلية كما لا يخفى وعلى الشمول في محل النصب على
انه مفعول مطلق او حال والشمول بالنظر الى اشهر الاقوال واوسعها بحثا وانتفاعا
فلا يرد تركه ما شذ من الاقوال **جامعا لادلتها المعقول منها والمنقول** الجمع تاليف
المفترق واللام للتقوية والضمير في منها للادلة والمراد جمع المعتبر من الادلة لا بل لا
كل دليل فانها لا تفي به المطولات وللامرين المذكورين تم ما غاية السول **جمعته
مع قلة البضاعة** البضاعة قطعة من المال يتجر فيها استعيرت لما وقع به الجمع
من العلم اليسير **وقصور الباع في هذه الصناعة** القصور عن الشي العجز عنه وعدم
بلوغه والباع قدر مد اليدين استعير للاقتدار والملكة والاطلاع والصناعة
العلم المتعلق بكيفية عمل وفيه اشارة الى ان علم الاصول علم عملي الى **راجيا به الجزا
الجزيل عند الملك الجليل** الجزا المكافاة والمراد جزا الطاعة بمعونة المقام والجزيل
الكثير وليس يخفى عليك ان الجزا بحضرته وبالقرب منه على ما هو حقيقته بل
مثل كونه بقدرته وفضله بحيث لا يقدر عليه غيره بحال الشي الذي يكون
بحضرة واحد لا يد عليه لغيره **وهو حسبي ونعم الوكيل** اي محسبي وكافي
لا ارجو غيره والانشا به عطف على حسبي عطف جملة على مفرد وهو جايز لان التي
لها محل من الاعراب في موقع المفرد ومنه وحسنا في الدنيا والاخرة ومن المقربين
ويكلم الناس في المهد فلا يكون من عطف الانشا على الاخبار اما ان اولت بمقول
في حقه نعم الوكيل فمن عطف مفرد على مفرد ويحتمل العطف على جملة هو حسبي بتقدير

مبتدا اي وهو نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرها او متعلق
خبرها فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية قيل الاسمية
التي خبرها انشائية تكون انشائية على القول بعدم التاويل كما ان التي خبرها مستفهم
بتضمن الاستفهام كاين زيد وكيف عمرو كذلك واجيب بالفرق فان الاستفهام
في نحو اين زيد داخل على النسبة بين المسند والخبر الفعلي اخبر وحده فان المعنى
اي البلاد زيد ام في السوق ولولاه لما وجب تقديمه فتضمن الاستفهام كما مر في نحو
زيد اين هو وان الانشا فيه دون ما نحن فيه داخل على الخبر وحده واما التصاحيح
عطف الانشا على الاخبار فلا يحتاج له **ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد**
الترتيب في اللغة جعل كل شي في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشيا المتعددة
بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتاخر
وهو بهذين لا يتعدى بعلى فهو مضمن اما بمعنى الاشتمال لا يقال يلزم اشتمال
الشي على نفسه لان الشامل هو المجموع والمشمول كل واحد من الاجزا فتغايرا
واما معنى البنا فانه يتعدى بعلى على الاسلوب يقال بنا الدار على طبقتين
او يقال ان الترتيب يتعدى بعلى بنا على ان معنى ترتيب الكل جعل اجزايه مرتبة
وهذا يتصور على انحا مختلفة فيتعدى بعلى الى النحو الواقع هو عليه
والضمير للكتاب المشار اليه سابقا وهو بالمعنيين المتقدمين على حذف مضاف
اي رتبت اجزاءه الا بالاخرة وانما رتب عليها لان ما يجب ان يعلم في هذا العلم اما ان
يتوقف الشروع فيه على بصيرة عليه اولا الاول المقدمة والثاني لما كان الغرض
منه استنباط الاحكام فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو السادس او عما يستنبط
منه اما باعتبار تعارضه وهو السابع اولا فاما عقلي محض وهو الثامن او مرتب
على السمع وهو القياس او سمعي منظور من سنده او متنه وهو الرابع او لا فاما
قول فقط وهو الاول او بعضه قول وبعضه فعل فاما معين واحد وهو الثاني او
جملة وهو الثالث وانحصر في هذه الاجزا لاستقرا **المقدمة** هي لغة
صفة بكسر الدال من قدم بمعنى تقدم قال في المغرب قدم وتقدم بمعنى ومنه
مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه وطال جار الله في الفايق الفتح خلف
من القول واجازه هنا بعضهم والوجه ظاهر والكلام فيها وفيما يجي من
المقاصد للعهد والمذكور فيها حد العلم وما يتبعه وغايته وموضوعه
وهذه مقدمة للثلاثة اخر هي تصور العلم بحده والتصديق بغايته والتصديق
بموضوعيته والشروع في العلم على وجه البصيرة واقف على الثلاثة المذكورة بلا واسطة
وعلى المفيدة بواسطة المقاومة عليها لكونها نظرية فيصدق تعريف المقدمة
المذكور في التقسيم سوى اريد بها الالفاظ او المعاني او المركب منهما

وكذى لو اريد بها النقوش وحدها او مع واحد من الثلاثه وقيل ان اريد بها الالفاظ فهي مقدمة كتاب سعد الدين
لا انها ما يذكر قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وان اريد بها المعاني فمقدمه
لمقدمة علم لما سبق وفيه انه يستلزم ان لا يكون الكتاب عبارة عن المعاني وهو خلاف ما صرح
به صاحب هذا القول وقيل انها مقدمة الكتاب اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم
ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم واعلم انا لا نريد حصر مقدمة العلم في ثلاثة ولا انحصار البصيره
في مرتبة واحدة من اطلع على رابع يوجب ازديادا في البصيره فله ان يعده في المقدمه
ووجه توقف الشروع في العلم على بصيره على ما ذكرنا اما الحد فلان من تصور العلم بحده
الحقيقي او برسمه التام وقف على جميع مسايله اجمالا فان من تصور علما برسمه
فقد عرف خاصته وعلم ان كل مسيلة منه لها مدخل في تلك الخاصه
وبذلك يقدر اذا ورد عليه مسيلة معينة منه ان يعلم انها منه
فكانه قد علم ذلك واما الغايه فلان من حق كل طالب
لعلم ان يجزم بفايدته المترتبه عليه المقصوده منه او يظنها اذ لو لم
يصدق بفايدة فيه استحال اقدامه عليه وان اعتقد ما لا يعتقد به ما يترتب
عليه عد كده عبثا في نظره وان اعتقد باطلا فربما زال ابتغاء سعيه
فكان عبثا في نظره ايضا واعلم ان كل مصلحة تترتب على فعل من حيث انها
على طرفه غايه ومن حيث ترتبها عليه فايده واما الغرض فهو ما لاجله اقدم
الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له وقد تخالف الفايده الغرض كما اذا اخطا
في اعتقادها واما الموضوع فلان تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها
تمايز الاعتبار القوم بالفعل بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه
مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه لانه علم يبحث فيه عن افعال المكلفين
من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وعلم اصول الفقه يبحث عن ادلة
الاحكام الشرعية من حيث انها تستنبط عنها فلو لم يعلم الشارع في العلم ان
موضوعه اي شيء هو لم يتميز العلم المطلوب عنده ولا دله مبين ولم يكن
له في طلبه زياده بصيره اصول الفقه القواعد الموصلة بذاتها
الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
اصول الفقه في الاصل مركب اضافي ثم جعل كما ترى ولما احتيج الى نقل هذا
اللفظ عن معناه الاضافي الى المعنى المخصوص جعلوه علما له على ما عهد
في اللغة لا اسم جنس له وهو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي
يتناول افرادا متعدده اذ القائم منه بزيد غير ما قام بعمرو وشخصا وان
اتحد معلوما ولم يكن اسم جنس له لانه لم يعهد في اللغه النقل الى اسماء
الاجناس الا نادرا كما حقق في موضوعه بخلاف النقل في الاعلام
فانه اكثر من ان يحصى والقواعد جمع قاعده وهي قضيه كليه يستنبط منها
احكام جزئيات موضوعها وتسمى احكام الجزئيات فروعا واستخراجها
تفريعا وجمع القواعد لئلا يرد بعضها فانه جزء الكل لا يصدق على
جزئه وخرج بقوله الموصلة بذاتها قواعد مبادي اصول
الفقه فانها لا توصل الى الاحكام الشرعية بذاتها بواسطة اصول
الفقه وبالشرعية الفرعية ما يتوصل به الى استنباط غيرها

كالاحكام

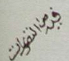
كالاحكام العقلية والشرعية الاصلية وقوله عن ادلتها التفصيلية
بيان للواقع اذ الاجمالية لا يستنبط عنها لكونها لكتاب تحده وهو متعلق
بالاستنباط واعترض بالمنطق اذ لا يتوصل الا به وعليه
فيكون جزءا من الاصول واجيب بان وصف القواعد بالايصال
يشعر بمزيد اختصاص لها بالاحكام فلما فرغ من حده باعتبار
كونه لقبا واللقب علم اذا لوحظ معناه الاصلي تعريضا بمدح او ذم
وهذا يشعر بابتناء الفقه في الدين على مسماه فهو صفة مدح اخذ
في تعريفه باعتبار معناه الاضافي وقدم حده باعتبار كونه
لقبا لانه المقصود الاصلي وان كان باعتبار الاضافه متقدما
وجودا فان ذكره تبع فقال والاصل في اللغة ما ينبني
عليه غيره وهو في الاصطلاح الدليل يقال الاصل في هذه المسيله
الكتاب والسنة والراجح يقال الاصل الحقيقه والمستصحب يقال
تعارض الاصل والظاهر والقاعدة الكليه يقال لنا اصل وهو ان
الامر للوجوب والدال على تعيين الدليل اضافته الى العلم وهو اي
الدليل يطلق لغة على المرشد وهو الناصب لما يرشد به والذاكر له
وعلى ما به الارشاد وفي الاصطلاح وهو اتفاق جماعه على تخصيص
شيء اما عند الاصوليين فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى مطلوب خبري ذكر الامكان لادخال ما لم ينظر فيه فان
الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا وذكر الصحيح
وهو المشتمل على شرايطه مادة وصورة لاخراج الفاسد لانه لا يمكن
التوصل به الى مطلوب خبري اذ ليس هو في نفسه سببا للتوصل
ولا آلة له وان افضى لكذا اليه نادرا فاتفاقي وتقييد المطلوب
بالخبري لاخراج القول الشارح ولو قيد بالتصوري لكان حدا له
ولو جرد لكان للمشترك بينهما اعني الموصل الى المجهول ولما كان
التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن تناول التعريف القطعي والظني
وربما قيل الى العلم به اي بمطلوب خبري فلزوم الظن امارة
اي فما يلزم عنه الظن يسمى امارة كما ان ما يلزم عنه العلم يسمى دليلا
وجعل ما يحصل عن الامارة لازما لها على جهة المجاز وان لم يكن بين
الظن وبين شيء ربط عقلي لانتفايه مع بقاء سببه كما اذا غيم الهواء
فحصل الظن بحصول المطر ولم يمطر فزال الظن مع بقاء سببه وهو
الغيم واما عند المنطقيين فقد قيل هو المركب من قضيتين
للتادي الى مجهول نظري ولهم تعريفات اخر ليس هنا

مقام ايرادها التركيب في الاصطلاح كالتركيب الا انه لا يعتبر في مفهومه
مع النسبة بالتقديم والتاخير ويرادف التاليف وبه يخرج المفردات
ومن قضيتين لاخراج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها او عكس
نقيضها فانها مركبة لكن من المفردات وانما اعتبر الجهل في المطلوب
حيث قيل للتادي الى مجهول لاستحالة اعلام المعلوم وتحصيله من الو
جه الذي يطلب بالنظر تحصيله وان وجب ان تكون معلوما بوجه
اخر حتى يمكن طلبه بالقصد والتقييد بالنظري لاخراج ما تركب من قضايا
حدسية وقضايا قياساتها معها ولا يبعد ان يقال ان هذا التعريف
مشتمل على العلل الاربع فان المركب اشارة الى العلة الصورية والفا
علية بالالتزام اذ التركيب يستلزم التركيب ولا بد لكل تركيب من مركب وهو
هنا القوة العاقلة ومن قضيتين الى المادية وتمامه الى الغائية كتركيب
السرير من الخشب للجلوس عليه سوا الا ان القول بالمادة والصورة
هنا على سبيل التشبيه لانهما انما يكونا للاجسام وهذا التعريف يشمل القطع
والظني والصحيح والفاسد فهو اعم من وجه من حدي الاصوليين لصدقه
على الفاسد وصدقهما على المفرد الذي من شانه اذا نظر فيه ان يوصل
الى المطلوب كالعالم والاول اعم مطلقا من الثاني **ولما فرغ من تعريف**
الاصل عرف الفقه فقال **والفقه اعتقاد تلك الاحكام كذلك**
وقدم تعريف المضاف وان كانت معرفته من حيث هو مضاف موقوفة
على معرفة المضاف اليه نظرا الى سبقه في الذكر والفقه في اللغة فهم
المعنى الخفي وقيل هو المعرفة بقصد المتكلم ولا وجه للتخصيص في الا
صطلاح بما ذكر ويخرج بالشرعية العلم بالحسية والاصطلاحية و
العقلية وبالفرعية العلم بالاصولية وبقوله عن ادلتها وهو متعلق
باعتقاد علم المقلد وما علم من ضرورة الدين كالصلوة والصوم و
ومنه علم جبريل والرسول عليهما السلام واما علم الباري فغير داخل في
الجنس والتفصيلية بيان للواقع كما تقدم **فان قلت** لم جعلت اصول
الفقه القواعد والفقه اعتقاد الاحكام فلم تسو بينهما **قلت** الوجه في ذلك
الرعاية لمناسبة المعنى اللغوي والاصطلاحي فان الاصول في اللغة ما
يبتنى عليها الشي وفي الاصطلاح القواعد والفقه فهم المعنى الخفي كما عرفت
على ان اسما العلوم تطلق تارة على المعلومات واخرى على العلم با
المعلومات فلا محيص عن الاقسام وترك العلم في حد الفقه الى الاعتقاد
لشمول الظن واكثر الاحكام مظنونة فلو ذكر العلم فان اريد به المعنى
الاخص خرج اكثر الاحكام وان الاعم دخل الشك والوهم وليسا من الفقه
على ان التشكيك معيوب في التعريفات فلا يرد ما قيل انه قد يطلق على
العلم والظن **واعترض** بان الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين
وضبط المجتهدين فلا يمكن معرفتها فان اريد الكل يوجب



الفقه فلا يوجد الفقيه وان اريد البعض دخل المقلد واجيب باختيار الا
ول قوله لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه قلنا ممنوع فان المراد فهنا
بمعنى الملكة التي يتمكن بها من استنباط الاحكام متى اراد بيان ذلك ان واضع
هذا العلم وضع عدة اصول يحصل من ادراكها وممارستها الكيفية بها يتمكن
من استنباط اي حكم يريد وباختيار الثاني وعلم المقلد ببعض الاحكام عن
ادلتها لا يسمى فقها لان الفقيه هو المجتهد وهذا المجتهد في بعض الاحكام
على القول بتجزيه فلا يتم دعوى الاجماع على انه ليس بفقيه الا مع
دعوى ان الفقه اخص من الاجتهاد وهو خلاف المشهور **وغايته**
العلم بالاحكام وهي سبب الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية
واطلق العلم هنا على ما يشمل الظن على جهة المجاز لانه ليس واقعا في
التعريف على انه ذكر صاحب التنقيح وبه يشعر كلام صاحب الكشاف
الى ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات **وموضوعه ادلة**
الفقه الكلية موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض
هو المحمول على الشي الخارج عنه والعرض الذاتي ما يلحق الشي لما هو
هو او بواسطة مساوية داخل او خارج كادراك الامور المتعجبة
والمراد من البحث عن الاعراض الذاتية حملها اما على موضوع العلم
او انواعه او اعراضه الذاتية او انواعها نحو الكتاب يثبت الحكم
قطعا والامر يفيد الوجوب والعام يفيد القطع والعام الذي خص
منه البعض يفيد الظن اذا تمهد هذا **علمت** ان موضوع اصول
الفقه ادلة الفقه الكلية وذلك لان مباحث الاصول راجعة
الى اثبات اعراض ذاتية للادلة من حيث اثباتها للاحكام بمعنى
ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات وما له نفع ودخل
فيه وقيد بالكلية لانه لا يبحث في هذا العلم عن احوال الادلة
من حيث خصوصية اعيانها المنصوبة على اعيان المسائل بل على
الوجه الكلي **فان قلت** لم خصصت الموضوع بالادلة
وهلا جعلته الادلة والاحكام كما صنع بعض الاصوليين
فيكون مباحث الاحكام من المقاصد **قلت** وجه التخصيص انه لما
كان هذا العلم آلة لاستنباط الاحكام عن ادلتها جعل موضوعه
الادلة من تلك الحيثية كما ان المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول
من المعلوم جعل موضوعه المعلوم التصوري والتصديقي من
تلك الحيثية والاحكام ثمرة العلم وفائدته كما قدمنا فحق اخراج
مباحثها عن المقاصد وبعضهم لما لم ينظر الى ما ذكرنا ورأى ان
المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا بعضها راجع
الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام جعل
الموضوع كلا الامرين وقد نقل عن بعض المحققين انه لا خلاف

في المعنى مع جعل مباحث الاحكام من المسايل فلان من جعل الموضوع
هو الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام راجعة الى احوال الادلة
تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه اليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات
والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات را
جعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الا
حكام على ما قال الغزالي في معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه هو
الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول
التوضيح والتفصيل **فان قيل** لم جعلته علما ولم تقيده بالسمعية **قلت**
بناء على ان العقل احد مدارك الاحكام لا نقول تقييد الاحكام بالشرعية في
تعريف الفقه يستلزم تخصيص ادلته بالشرعية لانا نقول معناه انها
مستفادة من الشرع اما بنقله لها عن حكم الاصل واما بامساكه عن
نقلها عنه كذا حقق الكلام في هذا المقام ابو الحسين البصري وغيره
وعند الشيخ الحسن ما امسك الشرع عن نقله من دون زيادة شرط لا
يقضي بها العقل فهو عقلي **والحاصل** ان احكام العقل اما ان يصح تغيره
او لا الثاني عقلي اتفاقا والاول اما ان لا يتغير الا بالشرع او لا الثاني عقلي اتفا
قا والاول اما ان يكون مع زيادة شرط لا يقضي به العقل او لا
الاول شرعي اتفاقا والثاني مختلف فيه **فلما فرغ** من الامور الثلاثة
الذي توجبان زيادة في البصيرة اخذ في ثلاثة مباحث **فقال**
وهاهنا ابحاث يحتاج اليها اما الاول فلان هذا العلم لما كان علما
بكيفية استنباط وطريقة الاخذ والاستدلال عن دلايل خاصة وكان
المنطق علما بكيفية مطلق الاستدلال والاستنباط شارك المنطق و
شابهه من هذه الجهة حتى كانه جزئي من جزئياته تحت المنطق
وفروع من فروعه ولا ريب في ان اتقان الاصل وتدبره ادخل الا
تقان الفرع والتبصر فيه **واما** الثاني فلان الكتاب فلان الكتاب والسنة
عربيات والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز
وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك
وادخال بعضها في المقاصد كالعموم والخصوص لسعة مباحثها
الخاصة بهذا العلم **واما** الثالث فلان الاصولي لما كان مقصوده
اثبات الاحكام ونفيها في الاصول من حيث انها مدلول للادلة السمعية
ومستفادة منها فاذا قلنا الامر للوجوب مثلا كان معناه انه دال
عليه ومفيد له فقد وقع جزءا من المحمول احتاج الى اثبات اقسامها وتعر
يفاتها واحكامها الخارجة عن مسايل الاصول والفقه البحث الاول
اي هذا البحث الاول او البحث الاول هذا العلم يطلق على معنيين اعم
واخص فهو يعني بمعنى من ذينك تقابل غير الثابت من تصور او
تصديق المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحتمل النقيض فيدخل



من التصورات العلم بالمفرد الذي يمكن تغيره والشك والوهم ومن
التصديق الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ويعني اخص يقابله
اي غير الثابت **وهو** بالاول من معنييه وهو الاخص وقدم على الاعم
وان كان جزءا منه والجز سابق على الكل لشهرته قبل الحد وهذا
مختار الامام يحيى بن حمزة عليه السلام والرازي والطوسي والجويني
والغزالي ونشا ذلك الرازي بان ذهب الى ان التصورات كلها بديهية الا جزئية
فيها الكتاب اصلا هذا كلام القايلين بان العلم لا يحد ثم اختلفوا في الوجه
فالجويني والغزالي لما يحكى ان الله تعالى والاخرون لانه اي العلم ضروري
تصور ماهيته بالكنه وذلك لوجهين الاول ان علم كل واحد بو
جوده اي بانه موجود ضروري اي حاصل بلا نظر واكتساب وهذا
علم خاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده فالعلم جزء منه لانه
مطلق والمطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل لتوقف
حصول الكل على حصول جزئيه ضرورة والسابق على الضروري بالضرورة
اي بان يكون ضروريا اولى من المسبوق فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب
قلنا جوابا عن هذا الوجه الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجو
ده وحصول ذلك العلم لكل احد بلا نظر ليس تصوره اي العلم ولا
مستلزما له اي لتصور العلم اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات
مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج
في ابتداء تصورها الى توجه مستانف اليها نجد ذلك من انفسنا ضرورة
والضم لو سلم ان الحصول هو التصور او مستلزم له فانما يتم لو كان العلم
ذاتيا لما تحته وهو غير مسلم لتوقفه على كون العلم معنى واحدا
مشتركا ذاتيا لما تحته وهو ليس بمجزوم به **ولو** سلم كونه ذاتيا لما تحته فانما يتم لو
كان تصور شيء من افراده بالكنه بديهيا وهو غير مسلم ايضا لان
التصديق بانه موجود لا يستدعي تصور بعض افراد العلم بالكنه
كما لا يستدعي تصور بعض افراد شيء منه من اطرافه بالكنه وهذا معنى
قوله وهما ممنوعان الوجه الثاني الثاني لو كان كسبيا فاما ان
يعرف بنفسه او بغيره الاول باطل لانه ضروري والثاني باطل لانه نظري
لان غيره انما يعلم به فلو علم بغيره لزم الدور لتوقف معلوميه كل منهما
على معلوميه الاخر حينئذ قلنا جوابا عنه غير العلم انما يعلم بحصول علم
جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم فان الجمهور يعلمون اشياء كثيرة
ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق والذي نريد علمه بغير العلم تصور
حقيقة العلم فلا دور لانه لا لازم حينئذ توقف تصور حقيقة العلم
على حصول علم جزئي بذلك الغير وحصوله يستلزم حصول حقيقة
العلم في ضمن ذلك الجزئي ضرورة توقف حصول الكل على حصول اجزايه
فيتوقف حصولها في ضمن بعض جزئياتها وحصولها لا يتوقف
على تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها
على تصورها فلا دور وهذا التقرير بنا على ان حصول الشيء بهويته
العينية يستلزم حصول احدايه العقلية والحق خلافه كما قرر في موضعه

اي التشخصية

التعريف وهذا بناء على ان مدرك الكليات والجزئيات المجردة هو العقل
ومدرك الجزئيات المادية هو القوى الجسمانية وهو راي محققي الحكماء
ووجه بناء الحد على ذلك ابهام كون اطلاق لفظ العلم على هذا المعنى الاعم
واقعا على اصطلاحهم وفيه مع ذلك ان العقل ان اريد به المشهور
من اصطلاحهم وهو انه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن لم يشمل
خرج علم الله سبحانه وتعالى وعلم الانسان وان اريد به النفس وهي عندهم
جوهر متعلق بالبدن لم يشمل علمه تعالى وفيه ايضا انه يخرج عنه العلم بالمستحيل
فانه ليس شيئا اتفاقا والقول بان العلم لا يتعلق مكابرة لبديهة العقل فان كل
عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين بل العلم يطلق
المعدوم على القول بانه لا يسمى شيئا وقد يعتذر عن هذا بان المستحيل والمعدوم
يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم بهما عن التعريف ولو عرف بالحصول من المعنى المدرك
بفتح الراء المدرك بكسرها لسلم عما ورد على تعريف الحكماء مع العناية في صلا
حه **فان كان** العلم بهذا المعنى **اذعانا للنسبة** اي اعتقاد النسبة
خبرية ثبوتية كاعتقاد ان زيدا قائم او سلبية كاعتقاد انه ليس بقائم **فتصديق**
اي فالعلم تصديق فالتصديق نفس الحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور
الطرفين كما هو راي الرازي وفيه اشارة الى ان متعلق الحكم هو النسبة
الحكمية لا وقوعها او لا وقوعها **والا** يكن اذعانا بالنسبة **فتصور** سواء عدم
كونه ادراكا للنسبة كتصور الاطراف او كان ادراكا لها لا على وجه الاذ
عان اما بان لا تقبله كالنسب التقييدية والانشائية او بان تقبله لكن لم يقع كا
النسب المشكوكة والموهومة **وكل واحد منهما** اي من التصور والتصديق
بعضه **ضروري** لا يحتاج في تحصيله الى نظر **و**بعضه **نظري** يحتاج في
تحصيله الى النظر وهذه القسمة بديهية لا يحتاج فيها الى تجشم الاستدلال
كما ارتكبه اقوام وذلك انا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا من التصورات
ما هو حاصل لنا بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة وما هو حاصل بالنظر
كتصور حقيقة الملك والجن ومن التصديقات ما هو حاصل لنا بلا نظر كا
التصديق بان الشمس مشرقة والنار محرقة وما هو حاصل بالنظر كالتصديق
بان العالم حادث والصانع موجود **ولما كان الضروري**
والنظري يتوقف معرفتهما على معرفة النظر لاخذه في تعريفهما
المذكور بن عقيبهما على طريقة الوصف عرفه فقال **فالنظر الفكر المطلوب**
به علم او ظن وهذا التعريف للاصوليين والفكر جنس شامل للنظر وغيره لانه
انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم او ظن
فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا فبقيد
التعريفات يقيد لاخراجه **وقيل** في تعريفه على راي متاخري المنطقيين
ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول يعني ان النظر توجه النفس
نحو المعلوم قصدا لتحصيل امر غير معلوم وهو في الشمول والاخراج

كما سيعرف وعدل عن المعلوم الى المعقول تحرزا عن استعمال المشترك في
التعريف ولما ذكر العلم وبين ما يطلق عليه لفظه من المعاني اراد ان يذكر اقساما منه
وقسيمات له فقال **والاعتقاد يقال** اي يطلق بالاشتراك **على التصديق** سواء
كان جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا هو
المتداول المشهور **وقد يقال على** قسم من العلم بالمعنى الاخص وهو **اليقيني** اعني
التصديق الجازم المطابق الثابت **والجهل** مشترك ايضا بين معنيين فهو بمعنى يقابل
العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة فهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه
ان يكون عالما او معتقدا وهذا يسمى جهلا بسيطا **وباخر قسم من الاعتقاد**
بمعناه الاعم فهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما
سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد وهذا يسمى جهلا مركبا لانه جهل بما في الواقع
مع الجهل بانه جاهل **والظن ترجيح احد الطرفين** اي الايجاب والسلب فهو
اعتقاد راجح لا تنفك النفس معه عن الطرف الاخر **والشك استواؤهما** اي
الطرفين وهو تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح احدهما على الاخر
والوهم مرجوحية احدهما فهو مقابل الظن والسهو ويرادفه الذهول
زوال الصورة الحاصلة للنفس عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم
ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان زوال الصورة عنها
بحيث لا تتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها
التصورات قدم مباحث التصورات على مباحث التصديقات لان
احتياج التصديق الى التصور اذ لا بد فيه من تصورات ثلاثة تصور
المحكوم عليه اما بذاته او بامر صادق عليه وتصور المحكوم به وتصور
النسبة الخبرية للعلم بامتناع الحكم ممن جهل احد هذه التصورات
المفهوم ما يستفاد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمى مفهوما وباعتبار
انه قصد منه يسمى معنى وباعتبار انه دال عليه يسمى مدلولا والمراد بالمفهوم
هنا ما حصل في العقل او عنده كما مر وهو اما ان يمتنع فرض صدقه على
الكثرة او لا يمتنع **ان امتنع فرض صدقه على الكثرة فجزئي كزيد** والمراد
بالفرض هنا تجويز العقل لا التقدير لانه لا يستحيل تقدير صدق الجزئي
على كثيرين ويعرف التجويز بان يجرد العقل عن الخصوصيات المقارنة
له ويجرد النظر الى الصورة الحاصلة فان امتنع في هذا النظر الحكم بجواز
صدقه على الكثرة فهو جزئي ويخرج عنه ما يمتنع كثرته بدليل خارجي
كالكليات الفرضية كاللاشيء واللاامكان **والا** يمتنع فرض صدقه على الكثرة
فكلي كالانسان واللاموجود ووجه التسمية ان الكلي جزء للجزئي غالبا
فيكون الجزئي كلا والكلي جزءا والكل له نسبة الى اجزائه لكونه مركبا منها والا

انما قال غالبا اشارة الى ان بعض الكليات ليست اجزاء لجزئياتها كالخاصة والعرض العام واما الثلاثة الباقية فهي اجزاء لجزئياتها فان الجنس والفصل جزءان لماهية النوع والنوع جزء لماهية الشخص من حيث هو شخص

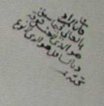
جزئها الى الكل لكونها جزءا له فالكل جزئي لكونه منسوبا الى الجزء والجزء كلي لكونه منسوبا
الى الكل ويقيد الجزئي بالحقيقي لان جزئيته بالنظر الى حقيقته المانعة من فرض الشركة
وبازائه الكلي الحقيقي وبالاضافي لان جزئيته كما ذكرنا بالاضافة الى شيء اخر وبازائه
الكلي الاضافي وهو الاعم من شيء والجزئي الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي اذ كل
جزئي حقيقي مندرج تحت مفهوم عام واقله المفهوم والشيء ولا عكس اذ الجزئي
الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان والكلي الحقيقي اعم من الاضافي
في الصدق الحقيقي على ممتنع الاشتراك في نفس الامر بخلاف الاضافي وهو اي الكلي
ان كان جزء الجزئي فذاتي اي فقط ذاتيا والا يكن جزء الجزئي بل كان خارجا عنه فعرض
اي يسمى عرضيا وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى اقسام والاول لا يخلو اما ان
يقال على الكثرة متفقة الحقيقة في جواب ما هو يقال بمعنى يحمل وهو شامل
للكلي والجزئي فان الحمل يجري فيهما معا كما صرح به الفارابي وابن سينا فقولنا
على الكثرة يخرج الجزئي ومتفقة الحقيقة يخرج الجنس والفصل البعيد والعرض
العام وفي جواب ما هو يخرج الفصل القريب كالنطق مثلا والخاصة وهو اي ما
انطبق عليه ما ذكر يسمى النوع كالانسان فاذا قلت ما زيد كان السؤال عن تمام الماهية
المختصة به واذا قلت ما زيد وعمرو كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما
فيقع النوع في الجواب عن السؤالين لانه تمامها وقد اورد على تناول الذاتي للماهية
سؤال هو ان الذاتي ما يكون منسوبا الى الذات والماهية هي الذات فيكون المنسوب
والمنسوب اليه شيئا واحدا وهو باطل لاقتضاء النسبة التعدد ودفع بان
المنسوب وهو الماهية ذات مخصوصة والمنسوب اليه ليس اياها بل المطلق فتعددا او يقال
عليها اي على الكثرة مختلفة الحقيقة في جواب ما هو وتعرف فوائد القيود
بالقياس الى ما ذكرنا في النوع وهو الجنس كالحيوان واذا قلت ما الانسان
والفرس كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع الجنس في الجواب واما
اذا قلت ما الانسان وقع في الجواب الحد التام لانه تمام ماهيته المختصة به فا
الجنس لا بد ان يقع جوابا عن الماهية وعن بعض الحقائق المخالفة لها المشاركة لها
في ذلك الجنس فان كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل واحد من الحقائق
المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحيوان حيث يقع جوابا
للسؤال عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع جوابا
عن الماهية وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس فالجنس بعيد كالجسم حيث يقع جوابا
عن السؤال عن الانسان والحجر ولا يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والفرس ولا
عن الانسان والشجر مثلا واعلم ان للنوع معنى غير السابق وهو الماهية
المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو والمراد بالماهية ما يجاب
به عن السؤال بما هو فلا يدخل الشخص والصنف اذ لا يصح ان يجاب بشيء منهما

عن السؤال

عن السؤال بما هو وهذا يقيد بالاضافي والاول بالحقيقي وفي النسبة بينهما خلا
ف فعند المتقدمين الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي وعند جمهور المتأخرين
بينهما عموم من وجه وعند بعضهم الحقيقي اعم مطلقا من الاضافي وتوجيه
ذلك يحتاج الى بسط لا يسعه المقام فاذا عرفت ان الجنس قريب وبعيد والنوع
ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو فالاجناس تترتب متصاعدة
في العموم منتهية الى الجنس العالي وهو الذي لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس
لان جنسية الشيء باعتبار العموم بعد ان يكون مقولا في جواب ما هو فما يكون
اعم من الكل يكون جنسا للكل والانواع تترتب متنازلة في الخصوص منتهية
الى النوع السافل وهو الذي لا نوع تحته ويسمى نوع الانواع لان نوعية الشيء
الاضافية التي لا يجري الترتيب الا فيها باعتبار الخصوص فاخص الكل يكون نوعا
للكل وما بين العالي والسافل متوسطات فما بين الجنس العالي كالجوهر والجنس
السافل كالحيوان اجناس متوسطة وما بين النوع العالي كالجسم المطلق و
والنوع السافل كالانسان انواع متوسطة او يقال على الشيء في جواب
اي شيء هو في ذاته يخرج النوع والجنس لانهما يقالان في جواب ما هو
والعرض العام لانه لا يقال في الجواب اصلا فان قيل العرض العام يدخل
في جواب اي لصلوحه للتمييز في الجملة عن بعض المشاركات في الشيئية
او في اخص منها لا يقال المعتبر التمييز عن جميع الاغيار لانه حينئذ
يخرج الفصل البعيد عن التعريف قلنا العرض العام لا يميز شيئا عن شيء من حيث
انه عرض عام بل من حيث انه خاصة اضافية والخاصة لا تكون وان كانت تقال
في جواب اي شيء هو لكن لا في ذاته بل في عرضه وكلمة شيء في اي شيء كناية
عن الجنس الذي يطلب ما يميز الشيء عن مشاركته فيه فانا لا نسأل عن الفصل الا بعد
ان نعلم ان للشيء جنسا بناء على ان ما لا جنس له لا فصل له او لانه لم يتيقن وجوده
والتعريف انما هو الفصل تيقن وجوده فاذا علمنا الشيء بالجنس طلبنا ما يميزه
عن مشاركته في ذلك الجنس فنقول الانسان اي حيوان هو في ذاته فيتعين
الجواب بالناطق لا غير فلا يرد ما قيل من انك اذا قلت الانسان اي شيء هو
في ذاته كان المطلوب ذاتيا من ذاتيات الانسان يميزه عما يشاركه في الشيئية
فيصح ان يجاب بحيوان ناطق كما يصح بناطق فلا يكون تعريف الفصل مانعا
لصدقه على الحد وقد اجيب عن هذا الايراد بانه انما يتم لو كان معنى اي
طلب المميز مطلقا كما هو معناها لغة لكن ارباب المعقول اصطلحوا على انها
لطلب مميز لا يكون مقولا في جواب ما هو وهو اي ما ينطبق عليه ما
ذكرنا يسمى الفصل كالناطق وهو اما ان يكون مميزا عن المشاركات في
الجنس القريب او البعيد فان كان الاول يسمى فصلا بعيدا كالحساس بالنسبة
قريبا كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الحيوان

الذي هو جنسه القريب وان كان الثاني يسمى فصلا بعيدا كالحساس بالنسبة اليه فانه
يميزه عن المشاركات في الجسم النامي الذي هو جنس بعيد له **واعلم** ان الفصل له
نسبة الى الماهية التي هو فصل مميز لها ونسبة الى الجنس الذي يميز الماهية من بين
افراده فهو بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء داخل في قوام الماهية
ومحصل لها وبالاعتبار الثاني يسمى مقسما لانه بانضمامه الى الجنس وجوده يحصل قسما
وعدما يحصل قسما اخر كالناطق فانه داخل في قوام الانسان ومقسم للحيوان الى
الناطق وغير الناطق وكل مقوم للنوع العالي مقوم للنوع السافل لان فصل العالي
جزء له والعالي جزء للسافل وجزء الجزء جزء وليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي
فان الناطق مقوم للسافل الذي هو الانسان وليس مقوما للعالي الذي هو الحيوان
مثلا وكل مقسم للجنس السافل مقسم للجنس العالي لان السافل قسم من العالي وكل
فصل حصل للسافل قسما فقد حصل للعالي قسما لان قسم القسم قسم وليس كل مقسم للعالي
مقسما للسافل فان الحساس مثلا مقسم للعالي وهو الجسم النامي وليس مقسما للسافل
الذي هو الحيوان والمراد بالعالي هنا كل جنس او نوع يكون فوقه اخر سواء كان فوقه
اخر ولم يكن والمراد بالسافل كل جنس او نوع يكون تحت اخر سواء كان تحته اخر
يكن حتى ان المتوسط عال بالنسبة الى ما تحته وسافل بالنسبة الى ما فوقه بخلاف
ما سبق **والثاني** من قسمي الكلي وهو العرضي الخارج لا يخلو اما ان يمتنع انفكاكه
عن معروضه او لا يمتنع انفكاكه عنه **ان امتنع انفكاكه فلازم** وهو اما لازم
للشيء بالنظر الى نفس وجوده في الخارج او في الذهن بمعنى انه كلما تحقق في الذهن
او في الخارج فهذا اللازم ثابت له واما لازم له بالنظر الى وجوده الخارجي
فقط او الذهني فقط فالاول لازم الماهية كالزوجية للاربعة فان الاربعة زوج
سواء كانت في الذهن او في الخارج والثاني لازم الوجود اما الخارجي كالتحيز
للجسم فانه انما يلزم في الوجود الخارجي والذهني كالكلية للانسان فانه انما يلزم
في الوجود العقلي وينقسم ايضا الى بين وغير بين فالبين له معنيان احدهما ما يلزم
تصوره من تصور ملزومه كما يلزم تصور البصر من تصور العمى ويقال له البين بالمعنى الاخص
والثاني ما يلزم من تصوره مع تصور ملزومه والنسبة بينهما الجزم
باللزوم كزوجية الاربعة فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة
الزوجية اليها حكم جزما بان الزوجية لازمة للاربعة ويقال له البين بالمعنى
الاعم وذلك لانه متى كفى تصور الملزوم في اللزوم ويكفي تصور اللازم مع تصور
الملزوم والنسبة وليس كلما يكفي التصورات يكفي تصور واحد وغير البين له
معنيان كل منهما يقابل واحدا من معنيي البين فالاول هو اللازم الذي لا يلزم
من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كالحدوث للعالم
والثاني انفكاكه عن معروضه **فمفارق** اي فيسمى عرضا مفارقا لامكان مفارقته
للمعروض وهو ينقسم الى قسمين اشار اليهما بقوله **يدوم** وذلك كحركة الفلك فانها
دائمة له وان لم يمتنع انفكاكها نظرا الى ذاته وبقوله **او يزول** ما بسرعة كحمرة الخجل
وصفرة الوجل **او ببطؤ** كالشباب **وكل واحد منهما** اي من قسمي العرض وهما اللازم

فانه عارض مفارق زائل بالبطوء





والمفارقة

والمفاد فاما ان **يقال على ما تحت حقيقة واحدة** اي كلي خارج يحمل على ما تحت حقيقة
واحدة لا اله المقسم معتبر في جميع الاقسام وسواء كانت تلك الحقيقة نوعية او جنسية
المنحى خاصة للجسم المطلق وعرض عام للنامي وما تحته وقد تكون شاملة لجميع افراد ماهي
خاصة له كالكاتب له بالقوة للانسان وغير شاملة كالكاتب بالفعل له **وهذا هو المسمى الخاصة**
او يقال على ما تحت حقايق مختلفة اي على افراد حقايق مختلفة **وهذا هو المسمى العرض العام**
كالماشي فانه يقال على ما تحت حقيقة الانسان وغيرها من الحقايق الحيوانية **ولما فرغ**
من تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي والكلي الى الكليات الخمسة وتعريفها اخذ في تعريف
المعرف وبيان اقسامه واحكامه وقدم تلك الاقسام عليه مع ان المقصود هنا بالذات
البحث عن احوال الموصل الى التصور ايصالا قريبا وليس الا القول الشارح لانها مقدمات
له يتوقف معرفته عليها فقال **معرف الشيء ما يقال عليه لافادة تصوره** اي يحمل
عليه لافادة تصوره والقيد الاخير لاخراج المجهول الذي لا يكون الغرض منه
افادة التصور وذلك ان الغرض من حمل شيء على شيء قد يكون افادة التصديق
بحال الموضوع وهو الاكثر وقد يكون افادة تصور الموضوع يعنون انه
المجهول كما في اقسام المقول في جواب ما هو واي شيء هو فيخرج الاول ودخل الثاني
ما كان من اقسام المقول في جواب ما هو واي شيء هو اعم من المقول عليه او مساو بالذات
صدق الحمل في نفس الامر من قوله يحمل اخرجه واما الاخص
واما المباين فتبادر صدق الحمل من قصد الافادة من قوله لافادة تصوره اخرجه وان
فيمكن ان يقال تبادر الصحة من قصد الافادة فان العام ربما يوجد في
العقل بدخوله واشتراط الحمل اخرجه لانه اقل وجودا في العقل ومعاند انه اكثر لان كل شرط ومعاند
يقال بدون الخاص وان شروط تحقق الخاص ومعاند انه اكثر لان كل شرط ومعاند له
العقل بدون الخاص وان شروط تحقق الخاص وماهو اقل وجودا في العقل فهو اخفى عنده او يقال له
للعام شرط ومعاند للخاص وما هو اقل وجودا في العقل فهو اخفى عنده ويقال له
خوله على راي القدماء كالاعم **فان قيل** منع التعريف بالاخص يقتضي ان لا يعرف
قيل هذا انما نشأ من اشتباه العارض بالمعروض
في المعرف لان تعريفه جزئية من جزئياته توهم ان معروضه
وهو مفهوم ما يقال على الشيء لافادة تصوره اخص وليس كذلك بل هو مساو فكلما يصدق
و ض فانه كلما كان مفهوم معرف المعرف اخص من مفهوم المعرف
عليه انه معرف يصدق عليه انه مقول على الشيء لافادة تصوره فيصدق على تعريف المعرف
ويشترط في المعرف **ان يكون اجلى** من المعرف لانه معلوم موصل الى التصور
فالمعرف هو ما ت ... وكونه مقولا على الشيء بالضرورة كالمنقضا يقيني
مجهول فلا يصح التعريف بالمنافي بمعرفته للمعرف سواء كانا بالضرورة
على تعريف الابن بمن له اب فانهما يتعقلان معا بالضرورة او عادة كالمتضادين مثل السواد والبياض
او بالنظر الى من يعرف له كتعريف الزرافة بحيوان يشبه جلده جلد النمر لمن لا يعرف النمر ولا بالاخفى
نحو تعريف الحركة بما ليس بسكون فان
خفى من المعرف سواء كان اخفى ضرورة كما في الدور وعادة كتعريف النار بالجوهر الشبيه بالنفس
السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك او عادة كتعريف النار بالجوهر الشبيه
بالنفس او بالنظر الى من يعرف له كتعريفها بانها الحقيق المطلق لمن لم يتصور الخفة وتصور
النار بوجه ما فلابد ان تكون معرفة المعرف حاصلة قبل حصول معرفة المعرف بوجه
من الوجوه وكما يجب الاحتراز في التعريف عن المساوي معرفة والاخفى يجب الاحتراز
عن الالفاظ المشتركة والمجازية والغريبة من غير قرينة **فان كان المعرف مساويا للمعرف**
وكان مع الفصل او الخاصة الجنس القريب فتام اي فالتعريف تام ولا
بد من حمل الفصل القريب والجنس القريب على ما هو اعم من نفسهما ومفيدهما

ليدخل المركب من حديهما التامين او من حد احدهما ونفس الاخر فان ذلك حد تام لاشتماله على جميع اجزاء الحد ودوهكذا الكلام في الخاصه مع الجنس القريب والا يكن كذلك فناقص اي فالتعريف ناقص وذلك حيث انتفت المساواه او الجنس القريب مع الفصل او الخاصه وفي كل منهما اي من التام والناقص التعريف بالذاتي فقط احد لمنعه عن دخول الاغيار فالحد التام ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط او من منفصلها او احدهما والناقص ما لم يكن فيه مع الفصل وحده جنس قريب سوا تركب من بعيد وفصل او كان نحيسا او فصلا لا غير والتعريف بالعرضي رسم لكونه تعريفا بالاثر فالرسم التام ما تركب من الجنس القريب والخاصه النوعيه او من منفصلها او احدهما والناقص ما لم يكن فيه جنس قريب سوا تركب من بعيد وخاصه او عرض عام وخاصه او كان خاصيه لا غير نوعيا او جنسيا وقد يقع الرسم بمجموع امور كل منها عرض عام لكن المجموع خاصه كتعريف الانسان بماشي مستقيم القامه والخفاش بطاير ولود فهو تعريف بخاصه مركبه وحاصل التقسيم ان المعرف ان لم يشتمل على خارج فهو حد فان جمع الاجزا كلها فهو حد تام والا فهو حد ناقص وان اشتمل على خارج فهو رسم فان كان خاصه مع جميع الاجزا او مع الجنس القريب فرسم تام والا فرسم ناقص **واعلم** ان الحقايق الموجوده في الخارج يتعسر الاطلاع على ذاتياتها تعسرا تاما والتمييز بينها وبين عرضياتها واصل الى حد التعذر فان الجنس تشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصه واما المفهومات اللغويه والاصطلاحيه فامرها سهل فان اللفظ اذا وضع في اللغه او الاصطلاح لمفهوم مركب فما كان داخلا فيه كان ذاتيا له وما كان خارجا عنه كان عرضيا له فتحديد المفهومات في غاية السهوله وتحديدها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الاسم وتحديد الحقايق في غاية الصعوبه وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الحقيقه **وقد جرى اصطلاح** اهل علم الاصول على اطلاق الحد على الكل فالحد باصطلاحهم يرادف التعريف باصطلاح المنطقيين

واعلم ان الكلام مبني على راي المحققين من عدم اشتراط المساواه في مطلق المعرف حيث قالوا المقصود من التعريف التصور سوا كان بوجه ما او الاعم او الاخص وللصاعد في جمعها مدخل فلا وجه لعدم اعتبارها هنا واما العلوم فلما كان المقصود في تعريفها التمييز عن جميع الاغيار كان المعتبر فيها المساوي للمعرف في العموم والخصوص فكلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف بالفتح وبالعكس فلا يدخل فيه الاما يركب مع فصل قريب او خاصه او كان من احدهما وهذا هو المعبر عنه بانه المطرد المنعكس والجامع المانع فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت اي متى وجد المعرف وجد المعرف فلا يدخل فيه شي من اغيار المعرف فهو معنى المانع ومعنى الانعكاس التلازم في الانتفا اي متى انتفى المعرف انتفى المعرف فلا يخرج عنه شي من افراد المعرف فهو معنى الجامع فالاطراد عكس الكليه الاولى وهي كلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف بالفتح ملازمها والانعكاس ملازم الثانيه وهي كلما صدق المعرف بالفتح صدق عليه المعرف لانه يصدق

كلما لم يصدق عليه المعرف بالكسر لم يصدق عليه المعرف عكس نقيض وهو معنى قولهم متى انتفى المعرف انتفى المعرف وجمع ملازمها ايضا وقد عرفته **التصديقات** اي هذا بحث التصديقات ولما كان المقصود منه بالذات اكتساب المجهولات التصديقيه ولا يكون الا بالحجج وهي مولفه من القضايا قدم مباحثها فقال **القضيه قول يحتمل الصدق والكذب** القول في عرف المنطقيين يقال للمركب سوا كان معقولا او ملفوظا والتعريف يشمل القضيه المعقوله والملفوظه والصدق والكذب يجي بيان معناهما ان شا الله تعالى واحتمالهما يخرج الاقوال الناقصه والانشائيات كلها والمراد بالاحتمال التجويز العقلي بالنظر الى مفهوم المركب التام وماهيته مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجه عنها كخصوصية القايل والدليل بل عن خصوصية الطرفين ايضا **فان كان الحكم فيها** اي في القضيه **بثبوت شي لشي او نفيه عنه** اي حكم فيها بنفي شي عن شي **فحمليه** اي تسمى حمليه الاولى موجبه والاخرى سالبه وسميت حمليه لتحقق معنى الحمل فيها الموجبه واما السالبه فمحمول عليها اما لمشابهتها اياها في الطرفين او لمقابلتها اياها او لان لاجزايها استعداد قبول الحمل **والا يكن الحكم كذلك فشرطيه** اي فالقضيه شرطيه ووجه التسميه انها مشتمله على اشتراط عين التالي بعين المقدم صريحا في المتصله ومستلزم لاشتراط عين التالي بنقيض المقدم وعكسه في مانعة الخلو والاشتراط بنقيض التالي بعين المقدم وعكسه في مانعة الجمع والاشتراط عين التالي بنقيض المقدم وعكسه ونقيض التالي بعين المقدم وعكسه في الحقيقيه وستقف على بيان ذلك بامثلته عن قريب ان شا الله تعالى وهي تنقسم الى متصله ومنفصله **فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير نسبة اخرى** سوا كانت النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين **او نفيها** اي حكم في القضيه الشرطيه بالنفي تلك النسبة على تقدير نسبة اخرى كذلك وسوا حكم في القضيه الشرطيه بالثبوت او النفي **لزوما** بان يكون هناك امر يقتضي صحبة المقدم التالي كعلية طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس طالعه فالنهار موجود **او اتفاقا** بان لا يكون هناك امر كقولك كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق **فمتصله** اي فالقضيه تسمى متصله وقد اشير الى انها اربع موجبتان لزوميه واتفاقيه وقد مثلتا وسالبتان كذلك كقولك ليس البته اذا كانت الشمس طالعه فالليل موجود وليس البته ان كان هذا اسود فهو كاتب على فرض اتفاق الاسود اللاكاتب وهذا بنا على تقسيم المتصله الى اللزوميه والاتفاقيه فقط على ما هو المشهور والتحقيق انها منقسمه اليهما والى المطلقه اذ الحكم فيها ان قيد بقيد اللزوم سميت لزوميه وان قيد بقيد الاتفاق سميت اتفاقيه وان لم يقيد بشي منهما سميت مطلقه **وان حكم في القضيه الشرطيه بتنافي نسبتين** سوا كانت النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين وهذه هي الموجبه **او لا تنافيهما** اي حكم في القضيه الشرطيه برفع تنافي النسبتين كذلك وهذه هي السالبه وسوا كان ذلك الحكم **عنادا** بان يكون في الطرفين او في احدهما ما يقتضي التنافي بينهما بان يكون مفهوم كل واحد منهما في اي مادة نقيضا للاخر او مساويا لنقيضه في الحقيقه او اخص من نقيض الاخر في مانعة الجمع

او اعم من بعض الاخر في مانعة الخلو تظهر للمتامل او كان ذلك الحكم اتفاقا بان لا يكون هناك ما يقتضي
التنافي بينهما في اي مادة بل في مادة مخصوصة كالمنافاة بين السواد والكتابة في انسان يكون اسود غير كاتب
او يكون اسود اغير كاتبا غير اسود وتسمى المنفصلة على الاول عنادية وعلى الثاني اتفاقية وسواء كان الحكم
بالتنافي او برفع التنافي في صدقا وكذبا كما في الحقيقية او في احدهما اما صدقا فقط كما في مانعة الجمع او كذبا كما
في مانعة الخلو وسميت الاولى حقيقية لان التنافي بين طرفيها اشد منه بين طرفي الاخريين لانه في
الصدق والكذب معا فهي احق باسم المنفصلة بل هي حقيقة الانفصال والثانية مانعة الجمع لاشتمالها
على منع الجمع بين طرفيها والثالثة مانعة الخلو لان الواقع لا يخلو عن احد طرفيها وربما يقال مانعة الجمع ومانعة
الخلو على القضية التي حكم فيها بالتنافي صدقا او كذبا مطلقا وبهذا المعنى يكون اعم والمراد بالتنافي في الصدق ان
لا يصدقا معا على شيء وفي الكذب ان لا يسلبا معا عن شيء فالقضية تسمى منفصلة وقد اشير
الى انها اثنتى عشرة بناء على تقسيمها الى العنادية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور والتحقيق انها
تنقسم اليهما والى المطلقة كما في المتصلة فتكون ثماني عشرة مثال الحقيقية وهي منفصلة حكم فيها
بوقوع المنافاة او لا وقوعها في الصدق والكذب معا موجبة دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا و
اما ان يكون هذا العدد فردا وهذا يستلزم كلما لم يكن هذا زوجا كان فردا وكلما لم يكن فردا كان زوجا
وكلما كان زوجا لم يكن فردا وكلما كان فردا لم يكن زوجا اربع متصلات لان عين كل من المقدم والتالي
يستلزم نقيض الاخر والا لزم صدقهما معا ونقيض كل منهما يستلزم عين الاخر والا لزم كذبهما
معا وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا العدد زوجا او منقسما بمتساويين وهذا يستلزم ليس
البتة ان لم يكن هذا زوجا فهو منقسم بمتساويين الى اخرها ومثال مانعة الجمع وهي منفصلة حكم
فيها بوقوع المنافاة او لا وقوعها في الصدق فقط موجبة دائما اما ان يكون هذا شجرا او حجرا
وهذا يستلزم كلما كان هذا شجرا لم يكن حجرا وكلما كان حجرا لم يكن شجرا متصلتين جعل في احدهما
عين مقدمها شرطا ونقيض تاليها جزاء وفي الاخرى عين تاليها شرطا ونقيض مقدمها جزاء و
الا لزم صدق الطرفين معا وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا انسانا او ناطقا وهذا يستلزم
ليس البتة ان كان انسانا فهو لا ناطق وان كان ناطقا فهو لا انسان متصلتين كذلك ومثال
مانعة الخلو وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة او لا وقوعها في الكذب فقط موجبة دائما
اما ان يكون هذا لا شجرا او لا حجرا وهذا يستلزم كلما كان شجرا فهو لا حجر وكلما كان حجرا فهو لا
شجر متصلتين جعل في احدهما نقيض مقدمها شرطا وعين تاليها جزاء وفي الاخرى نقيض
تاليها شرطا وعين مقدمها جزاء والا لزم كذب الطرفين معا وسالبة ليس البتة اما ان يكون زيد
شجرا او حجرا وهذا يستلزم ليس البتة ان كان زيد لا شجرا فهو حجر وان كان لا حجرا فهو شجر
متصلتين كذلك ووجه المناسبة في تسمية الاولى بالمتصلة وهذه بالمنفصلة تحقق معنى الاتصال
والانفصال في الموجبات ومشابهة السوالب للموجبات في الاطراف وغيرها كما في الحملية

والبحث الاول

والبحث الاول من الحملية موضوع اي يسمى بالموضوع لانه يحكم عليه وهو شامل للمبتدا او الفاعل و الاول
من الشرطية مقدم لتقدمه طبعا في المتصلة ووضعا في المنفصلة والجزء الثاني من الاولى وهي الحملية محمول
لحمله على الموضوع ومن الثانية وهي الشرطية تال لانه تابع للمقدم طبعا او وضعا وكل منهما اي من الحملية
والشرطية اما موجبة او سالبة كما عرفت والموضوع ان كان شخصا معينا كزيد والسلطان بلام العهد سميت مخصوصة
اي تسمى القضية شخصية ومخصوصة ايضا لان موضوعها شخص مخصوص والا يكن الموضوع شخصا
معينا فان بين كمية افراده اي افراد الموضوع بسور يخصص به القضية عن الاهمال ويبين المقصود منها
كلا او بعضا فمحصورة اي تسمى القضية محصورة لحصر الموضوع بالكل الافرادي او البعض كلية في الاول
او جزئية في الثاني والذي وقع به البيان يسمى سورا لانه يحصر كمية الافراد فسور الموجبة الكلية
كل ونحوه مما يفيد الاستغراق وسور الجزئية بعض وشيء وسور السالبة الكلية لا شيء ولا واحد
وكل ليس وما افاد معناه وسور الجزئية ليس كل وليس بعض وبعض ليس ونحوها والا فمهملة
اي ان لم يبين كمية الافراد فالقضية تسمى مهملة لاهمال السور وتلازم الجزئية فكل جزئية تصدق مهملة
وكل مهملة تصدق جزئية ولما كان هذا التقسيم للقضية باعتبار الموضوع روعي في اسامي الاقسام
حاله من تشخص وحصر واهمال واعلم ان الشرطية تنقسم الى مثل هذه الاقسام ويحصل
ان الحكم بالاتصال والانفصال ان كان على وضع معين فهي مخصوصة والا فان بين ان الحكم بالاتصال
او الانفصال التي يمكن اجتماعها مع المقدم او بعضها فهي محصورة كلية او جزئية والا فمهملة فالاوضاع
في الشرطية كالافراد في الحملية وهذا كله في اللزومية والعنادية واما الاتفاقية فالمعتبر فيها هو الاوضاع
الكائنة في نفس الامر لا جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع وان لم تصدق كلية اصلا والمراد بالاوضاع الا
حوال التي يمكن حصول المقدم عليها وهي ما يحصل للمقدم بسبب اقترانه بالامور التي يمكن اجتماعها معها
فان المجتمعين يحصل لكل منهما وضع بالقياس الى الاخر وهو كونه مجتمعا معه ومقارنا اياه فاذا
قلنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا فمعناه ان لزوم حيوانيته لانسانيته ثابت مع كل وضع
يمكن ان يحصل مع انسانيته زيد من كونه قائما او قاعدا او كاتبا او ضاحكا وكون الشمس طالعة
او غير طالعة الى غير ذلك واذا قلنا قد يكون اذا كان الشيء حيوانا فهو انسان فمعناه
ان لزوم انسانيته لحيوانيته انما يكون على وضع كونه ناطقا او ضاحكا لا على وضع كونه صاهلا
او ناهقا وسور الموجبة الكلية في المتصلة كلما ومهما ونحوهما وفي المنفصلة دائما وسور الموجبة
الجزئية فيهما قد يكون وسور السالبة الكلية فيهما ليس البتة وسور الجزئية فيهما قد لا يكون وباد
خال السلب على سور الايجاب الكلي واهمل هذا التقسيم في الشرطيات اكتفاء بما في المطولات ولما
فرغ من الكلام في اقسام القضايا اخذ في احكامها وفيها ثلاثة مباحث اولها بحث التناقض
وثانيها العكس المستوي وثالثها عكس النقيض وقدم التناقض على الاخرين لتوقفهما عليه فقال
التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس لما كان المراد
ها هنا تناقض القضايا قيد الاختلاف بالقضيتين والا فان التناقض يقع بين المفردات وبقية

عد يخرج الاختلاف بالعدول والتحصيل والحصر والاهمال اذ لا يلزمه لذاته من صدق احدهما
كذب الاخرى فلا يحتاج معه الى التقييد بالايجاب والسلب اذ لا يكون الاختلاف الذي شانه الابد
وقوله لذاته يخرج الاختلاف الذي يلزم معه من صدق كل كذب الاخرى من غير نظر لخ انه بل بوا
سطة مثل زيد انسان زيد ليس بناطق فان صدق احدهما وكذب الاخرى بواسطة ان كل انسان
ناطق او بخصوص مادة نحو كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان ونحو بعض الانسان
حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فان الصدق والكذب لخصوص المادة لا لذات الاختلاف
بين الكليتين والجزئيتين فان الكليتين قد تكذبان نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان
والجزئيتين قد تصدقان نحو بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان فقوله يلزم لذاته
من صدق كل كذب الاخرى يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين فانه لم يلزم الكذب
فيهما لانه ما في كل مادة لصدقهما في بعض المواد كما عرفت وقوله وبالعكس اي يلزم لذاته من كذب
كل صدق الاخرى يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين لانتفاء لزوم الصدق
فيهما بكذبهما كما في بعض المواد كما عرفت **وشرطه الاتحاد** فلا يختلف النسبة الحكمية لاختلاف في
ذات الموضوع او المحمول او في شرط او كل او جزء او زمان او مكان او اضافة او قوة وفعل او غير
ذلك **الا في الكم** وهو الكلية والجزئية فيشترط اختلافهما فيه ان كانتا محصورتين **والا في**
الكيف وهو الايجاب والسلب **والجهة** وهي الضرورة والامكان والدوام والاطلاق ونحوها في
المحصورتين والمخصوصتين **فنقيض كل شيء من ذلك مقابله** ومقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي
ومقابل السلب الكلي الايجاب الجزئي والضرورة الذاتية مقابلها الامكان العام والدوام الذاتي
الذي يقابله الاطلاق العام وهكذا سائر الجهات **العكس المستوي** وسمي العكس المستقيم ايضا **تبديل**
طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف العكس يطلق على معنيين على القضية الحاصلة من التبديل
وعلى نفس التبديل ومعنى تبديل الطرفين ان يجعل كل واحد منهما بدل الاخر فيصير الموضوع
محمولا والمحمول موضوعا والمراد بقوله مع بقاء الصدق لزوم صدق العكس لصدق الاصل
فخرج ما صدق مع الاصل مع الاتفاق دون اللزوم نحو قولنا كل ناطق انسان بالنسبة الى
قولنا كل انسان ناطق وانما اعتبر لان العكس لازم للاصل ويمتنع صدق الملزوم بدون
اللازم ولم يعتبر بقاء الكذب لجواز كذب الملزوم دون اللازم والمراد ببقاء الكيف ان الاصل
ان كان موجبا كان العكس موجبا وان كان سالبا كان سالبا وذلك لان قولنا كل انسان
ناطق لا يلزمه السلب وقولنا لا شيء من الانسان بحجر لا يلزمه الايجاب **فعكس الموجب** كلية كانت
او جزئية **موجبة جزئية** ولا ينعكس الكلية كنفسها لجواز ان يكون المحمول اعم من الموضوع
ولا يجوز حمل الاخص على كل افراد الاعم نحو كل انسان حيوان فلا ينعكس الى قولنا كل حيوان
انسان وينعكس الى بعض الحيوان انسان والا لصدق نقيضه وهو لا شيء من الحيوان بانسان

ومن

وتضمه الى الاصل وهو كل انسان حيوان فتجعله كبرى والاصل صغرى ينتج لا شيء من الانسان
بانسان وهو سلب الشيء عن نفسه **وعكس السالبة الكلية كنفسها** سالبة كلية لانه اذا صدق
سلب المحمول عن كل فرد من افراد الموضوع صدق سلب الموضوع عن كل فرد من افراد المحمول اذ لو
ثبت الموضوع لفرد من افراد المحمول لحصل الملاقاة بين الموضوع والمحمول في ذلك الفرد والملاقاة
تصحح الموجبة الجزئية من الطرفين وصدقها من الطرفين ينافي السالبة الكلية من احدهما
فينعكس لا شيء من الانسان بفرس الى لا شيء من الفرس بانسان والا فبعض الفرس انسان
وينعكس الى بعض الانسان فرس هذا خلف او يجعلها صغرى للاصل ينتج بعض الفرس ليس
بفرس وهو سلب الشيء عن نفسه **ولا عكس للجزئية السالبة** اذ لو صح لصدق كلما صدق الاصل
وليس كذلك فانها تصدق السالبة الجزئية في قضية موضوعها اعم مطلقا من محمولها ولا يصدق
عكسها وان صدق في قضية بين موضوعها ومحمولها تباين كلي او عموم من وجه **عكس النقيض**
تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف عكس النقيض يطلق على المعنيين ايضا والمراد
من تبديل نقيضي الطرفين جعل كل من نقيضي الطرفين مكان الطرف الاخر بعد تبديله
بنقيضه كانك جعلت مكان كل طرف نقيضه ثم بدلت كلا من النقيضين بالاخر والمراد من بقاء
الصدق والكيف ما عرفت في تعريف العكس المستوي **وحكم الموجبات** كلية كانت او جزئية **هنا**
اي في عكس النقيض مثل **حكم السوالب ثمه** اي في العكس المستوي فالموجبة الكلية تنعكس كنفسها
مثلا ينعكس كل انسان حيوان الى كل لا حيوان لا انسان والا فبعض لا حيوان ليس لا انسان
ويستلزم بعض لا حيوان انسان وينعكس بالعكس المستوي الى بعض الانسان لا حيوان
وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف او نضم الى الاصل هكذا بعض لا حيوان انسان
وكل انسان حيوان ينتج بعض لا حيوان حيوان وهو محال ولا عكس للموجبة الجزئية
لصدق بعض الحيوان لا انسان وكذب بعض الانسان لا حيوان **وبالعكس** يعني ان
السالبة كلية كانت او جزئية تنعكس الى السالبة الجزئية مثلا اذا صدق ليس بعض
الحيوان انسان فليصدق ليس بعض لا انسان لا حيوان والا فكل لا انسان
لا حيوان وينعكس بعكس النقيض الى كل حيوان انسان وقد كان ليس بعض الحيوان
بانسان والسالبة الكلية لا تنعكس كنفسها لصدق لا شيء من الانسان بفرس وكذب لا شيء من اللا
فرس بلا انسان لان من افراده الانسان وهو يصدق سلب الانسان عنه وهذا
كله على راي القدماء واما المتأخرون فانهم عدلوا عن هذا وعرفوا عكس النقيض بانه جعل نقيض
الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع بقاء الصدق لا الكيف فعكس كل انسان حيوان لا شيء من
لا حيوان انسان لكن لما كان المستعمل في العلوم هو مصطلح القدماء والتسمية بعكس
النقيض على مصطلحهم اظهر لم يذكره في المختصر غيره واما ذهب عدول المتأخرين وما فيه من

الاسئلة والجوابات فمبسوط في كتب الفن **القياس** قول مولف من قضايا متى سلمت لزم
لذاته قول اخر القول في اصطلاح المنطقيين هو المركب سواء كان ملفوظا او معقولا كما عرفت
والقياس يطلق على الملفوظ والمعقول فان كان القول في اصطلاحهم مشتركا معنويا
فقد عرف به مطلق القياس ولا اشكال وان لم يكن كذلك كما يشعر به عباراتهم فيكون اما
مشتركا لفظيا ولا اشكال ايضا عند من اجاز استعمال المشترك في معنييه معا واما
حقيقة في المعقول مجازا في الملفوظ تسمية للدال باسم المدلول وهذا انسب بنظر المنطق
لانه لا يبحث عن الالفاظ وفيه اشكال اذ لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
الا مجازا والمجاز مهجور في التعريف وقد قيل ان الحق ان كان القياس المعقول
فالمراد بالقول المعقول وان كان الملفوظ فالملفوظ ليندفع الاشكال عند من لا يجيز
استعمال المشترك في معنييه وما بعده وفيه تامل هذا في القول الاول واما القول
الاخر فالمراد به المعقول لعدم لزوم الملفوظ مما يلزم من القول معقولا او ملفوظا فا
القول الاخر المعقول يلزم من القول المعقول بلا واسطة واما الذي هو للملفوظ
فالمراد به لزوم مدلوله لظهور ان النتيجة غير لازمة للفظ القياس لانه يلزم من
الملفوظ بواسطة دلالته على المعقول لان المراد باللزوم هاهنا اللزوم بحسب نفس الامر
والقول الملفوظ المولف من القضايا الملفوظة لا يستلزم مدلوله بحسب نفس الامر حتى يستلزم
القول الاخر بحسب نفس الامر بواسطته بل انما يستلزم مدلوله بحسب العلم بالوضع و
اين هذا من ذاك والمراد بالمولف معناه اللغوي المشتق احتج لتعلق من قضايا به
اولئلا يتوهم كون كلمة من للتبعيض كقولهم قول من الاقوال وقضية من القضايا فلا
استدراك والمراد بالقضايا قضيتان او اكثر ويخرج به القضية الواحدة المستلزمة لعكسها
او عكس نقيضها وان كانت مركبة اذ ليس عرفا قضية لا قضيتين واللزوم المراد به مطلق
سواء كان بينا او غير بين ويخرج به الاستقراء والتمثيل لامكان تخلف مدلولهما وذكر
التسليم لادخال ما تركب من قضايا غير صادقة في نفس الامر وقوله لذاته اي المقدمة
عن ما يكون حدودها مغايرة لحدود مقدمتي القياس وهي اما اجنبية
اي غير لازمة لاحد المقدمتين كما في قولنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لج بواسطة
صدق كل مساو المساوي مساو واما غير اجنبية اي لازمة لاحد المقدمتين كما في
قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر فجزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كلما
يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ووصف القول الاخر بالاخر لئلا يلزم
ان يكون كل مقدمتين كيف اتفقتا قياسا لاستلزام مجموعهما كلا منهما قال في شرح المطالع

وفيه نظر

وفيه نظر والاولى ان يقال المقدمات موضوعة في القياس على انها مسلمة فلو كانت النتيجة
احدهما لم يحتج الى القياس فكل قول يكون كذلك لا يكون قياسا **وهو باعتبار مادته وصورته**
كل مركب يتوقف تركيبه على حصول اجزائه المادية وصورته والقياس حصل له باعتبار كل من الصورة
والمادة تقسيمان التقسيم الاول باعتبار المادة وهي مقدمات القياس وكانه رحمه الله
اي القياس **اما ان يفيد تصديقا او لا** يفيده بل يفيد تاثيرا اخر غيره اعني التخييل الجاري
مجراه **الثاني قياس الشعر** ومادته المخيلات وهي قضايا اذا اوردت على النفس اثرت فيها
تاثيرا عجيبا من قبض فتنفر او بسط فترغب ويريدها قبضا او بسطا ايرادها موزونة بصوت
حسن وسواء كانت مسلمة او غير مسلمة صادقة او كاذبة كقولهم الخمر ياقوتة سيالة والعسل
مرة مهوعة اي مقيئة والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير واكثر من يتعلمه الشعراء
ولذلك قيل احسن الشعر اكذبه **والاول** وهو مفيد التصديق **اما ان يفيد ظنا او جزما الاول**
قياس **الخطابة** ومادته المقبولات وهي قضايا يؤخذ ممن يعتقد فيه الجمهور لزهد او
علم او رياضة او غير ذلك من الصفات المحمودة كالاقوال الماخوذة من العلماء والمظنونات
وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق والغرض منه
ترغيب القاصر عن درك البرهان فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق وامر الدين والتنفير
عما يضره واكثر من يتعلمه الخطباء والوعاظ **والثاني ان افاد جزما يقينيا فبرهان** ومادته
اليقينيات اي هي منتهاه واليقينيات بالاستقراء ست بديهيات ومشاهدات وفطريات
وحدسيات ومجربات ومتواترات اما البديهيات وتسمى ايضا اوليات فهي قضايا يحكم
العقل بها بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في
انّ واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن يحتاج الى المؤثر
او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما
في بعض الجهال واما المشاهدات فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس الظاهرة
او الباطنة فالاولى تسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة والثانية
تسمى وجدانيات كالحكم بان لنا جوعا وعطشا واما الفطريات فهي قضايا يحكم
بها العقل بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها
كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان من تصور الاربعة والزوج وتصور الانقسام
بمتساويين يحصل في ذهنه ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم
بمتساويين زوج واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بسبب تكرر المشاهدة مع قياس
خفي وهو ان وقوعه المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما
علم وجود السبب علم وجود المسبب وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل فان قيل هذا

القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات بنظرية او بالحدس محدسية او مجرد تصور الطرفين من
غير حدس ولا فكر فقضايا قياساتها معها **قلنا** بل حصل بوجه اخر غير تلك الوجوه وهو
تكرار المشاهدة من غير نظر ولا حدس واذا الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها
العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل معه اليقين كالحكم بان نور القمر
مستفاد من الشمس لما ترا من اختلاف التشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس
وذلك انه يبقى دايما جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل بانه لم يكن نوره من الشمس
لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة
المخبرين بامر ممكن مستند الى الحس كثرة تمنع تواطوهم على الكذب واعتبر الامكان لان
الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثر نقله وقوعه والاحساس لان المعقولات تكثر فيها الا
شتباه واما الخبر المحفوف بالقراين وخبر المصدق بالمعجزة فالاقرب ان العلم الحاصل منهما
استند لا اليه فلا يدخل فيما نحن فيه واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرار المشاهدة ومقارنة
القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وقد ذكروا اوجها
للفرق غير ذلك ولاشتمال كل من المجربات والمتواترات والحدسيات على ملاحظة قياس
خفي نازع في ضروريتها من نازع ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل
اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلما الحدسيات من قبيل الظنيات
وفايدة البرهان تحقيق الحق على وجه لا يحوم حوله شك ولا يتطرق اليه تغيير والا
يفد اليقين فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فجدل اي فالقياس يسمى جدلا
ومادته المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لاعتراف جميع الناس او اكثرهم وطايفة
مخصوصة بها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او غير ذلك ولكل قوم مشهورات بحسب
عاداتهم وآدابهم ولاهل كل صناعة مشهورات بحسب صناعاتهم فان قيل المشهورات
قد تكون يقينية بل اولية فكيف تجعل من غير اليقينيات **قلنا** المراد ان المشهورات
لا يعتبر فيها اليقين ومطابقة الواقع بل المعتبر الشهرة وتطابق الآراء سواء كانت نفسه
اولا فبعض القضايا يكون اوليا ومشهورا باعتبارين والمسلمات وهي قضايا
تسلم من الخصم فيبنى عليها الكلام لدفعه وان كانت باطلة كتسليم الفقها بعض مسايل
اصول الفقه والغرض منه اما اقناع القاصر عن درك البرهان واما الزام الخصم والا
يعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فمغالطة اي فالقياس يسمى مغالطة ومادته الو
هميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم الانساني في امور غير محسوسة على نحو
المحسوس كما يقال كل موجود مشار اليه ولولا دفعها العقل والشرع لعدت من الاوليات

وبعرف كونها عديدة للعقل في المقدمات حتى اذا وصل الى النتيجة امتنع من المساعدة
والمشبهات وهي قضايا يحكم العقل بها على اعتقاد انها اولية او مشهورة او مسلمة لاشتباه
بها شي منها اما من جهة اللفظ كما في المشترك وضرب زيد لاحتمال فاعلية زيد ومفعو
ليته وكقولنا الخمسة زوج وفرد فانه يصدق مع الاجتماع لا الانفراد واما من جهة المعنى
كاخذ ما بالذات مكان ما بالعرض كما يقال جالس السفينة متحرك وكل متحرك منتقل من
مكان الى اخر واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل كما يقال لو قبل الجسم القسمة الى غير النهاية
لكان بين سطحي الجسم اجزا غير متناهية فما لا يتناهى يكون محصورا بين حاصرين واخذ
السالبة المحصلة بدل الموجبة المعدولة واخذ السور بحسب الاجزا مكان السور بحسب
الجزئيات واخذ الكل المجموعي مكان الكل الافرادي وغير ذلك مما يوقع الغفلة عنه في الغلط
العظيم وقد يقع الغلط من جهة الصورة وذلك بان لا يكون القياس منتجا للمطلوب
ويظن كونه منتجا اما بان لا يكون على هيئة شكل من الاشكال لعدم تكرر الوسط كما يقال
الانسان له شعر وكل شعر ينبت من محل فالانسان ينبت من محل او لا يكون على ضرب منتج
كما يقال الانسان حيوان والحيوان جنس لعدم كلية الكبرى ومنه وضع ما ليس بعلة علة
كقولنا الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك وحده حيوان فالانسان وحده حيوان
ومنه المصادرة على المطلوب وهو جعل المطلوب مقدمة في القياس كقولنا الانسان
بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق والغرض منه تغليط الخصم ودفعه واعظم فايدته
معرفته للاجتناب به **ولما فرغ** من التقسيم الاول وهو الحاصل باعتبار المادة اخذ في
التقسيم الثاني وهو الحاصل باعتبار الصورة اعني الهيئة الحاصلة للقياس
وهو قسمان لانه ان كان المطلوب او نقيضه مذكورا فيه بالفعل فاستثنائي اي يسمى
القياس حينئذ قياسا استثنائيا لاشتماله على اداة الاستثناء وهي لكن كقولنا ان
كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم ينتج هو متحيز وهو بعينه مذكور فيه ولو
قلنا لكنه ليس بمتحيز انتج انه ليس بجسم ونقيضه مذكور فيه فان قيل المطلوب ونقيضه
ليسا مذكورين في الاستثنائي بالفعل لان كلا منهما قضية والمذكور بالفعل فيه ليس
بقضية قلنا المراد بكون المطلوب او نقيضه مذكورا في القياس بالفعل ان يكون
الطرفان مذكورين فيه بالترتيب الذي في المطلوب او في نقيضه والا يكن كذلك
فاقتراني اي يسمى القياس حينئذ قياسا اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود اي الا
صغر والاكبر والاوسط كقولنا كل جسم مولف وكل مولف حادث ينتج كل جسم
حادث وليس هو ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل واما بالقوة فهو مذكور فيه

لاشتماله على مادة الشيء اعني الموضوع والمحمول ومادة الشيء ما يكون الشيء معها بالقوة
القسم الاول من القسمين الحاصلين باعتبار الصورة في القياس الاقتراني وقدم على الاستثنائي
لان العمدة فيه تتركب من الحمليات الصرفة وهي من الشرطيات بمنزلة المفرد من المركب لانحلال
الشرطيات اليها ولذلك سميت بسيطة بخلاف الاستثنائي فانه لا يخلو عن الشرطية وهو
باعتبار صورته البعيدة اعني الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والا
نفصال قسمان لانه ان تركب من الحمليات الصرفة كما عرفت حملي اي يسمى القياس حينئذ قياسا
حمليا والا فشرطي اي يسمى القياس حينئذ قياسا شرطيا سواء تركب من الشرطيات الصرفة
او منها ومن الحمليات واقسامه خمسة لانه ان تركب من شرطيتين فهو اما من متصلتين او
منفصلتين او من متصلة ومنفصلة وان تركب من حملية وشرطية فهو اما من حملية و
متصلة او حملية ومنفصلة وينعقد فيها الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول وينقسم
القياس الاقتراني ايضا باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للقياس بسبب
نسبة الوسط الى الطرفين الى اربعة اقسام لان الوسط ان كان محمول الصغرى موضوع
الكبرى فالشكل الاول او كان الاوسط محمولهما فالثاني او كان موضوعهما فالثالث او عكس
الاول فالرابع اعلم انه قد وقع اصطلاح القوم على الفاظ لا بد من بيانها فنقول موضوع
المطلوب يسمى حدا اصغر لان الموضوع في اشرف المطالب وهو الموجبة الكلية يكون
اخص من المحمول غالبا فيكون اقل افرادا فيكون اصغر ومحمول المطلوب يسمى حدا اكبر لانه في
اشرف المطالب اعم من الموضوع غالبا فيكون اكثر افرادا فيكون اكبر والمكرر بين الا
صغر والاكبر يسمى حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب حتى يتلاقيا والمقدمة
التي تشتمل على الاصغر تسمى بالصغرى لانها ذات الاصغر والتي تشتمل على الاكبر تسمى با
لكبرى لانها ذات الاكبر والقضية التي جعلت جزء قياس تسمى مقدمة لتقدمها على
المطلوب وما تنحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول تسمى حدا لانه طرف للنسبة و
هيئة نسبة الاوسط الى طرفي المطلوب بالوضع والحمل تسمى شكلا واقتران الصغرى
والكبرى بحسب الايجاب والسلب والكلية والجزئية يسمى قرينة وضربا وانما وضعت
الاشكال في هذه المراتب لان الشكل الاول هو النظم الطبيعي لانتقال الذهن
فيه من الاصغر الى الاوسط ومنه الى الاكبر حتى يلزم انتقاله من الاصغر الى الاكبر
وهو انتقال طبيعي يتلقاه الطبع السليم بالقبول الكامل فهو بين الانتاج غير
محتاج الى روية وفكر وينتج المطالب الاربعة والاشرف المطالب الذي هو الايجاب

الكلي

الكلي لاشتماله على الشرفين الايجاب الذي هو اشرف من السلب فان الوجود خير من العدم
والكلية التي هي اشرف من الجزئية لانها انفع في العلوم ولدخولها تحت الضبط ولانها اخص والا
خص اكمل من الاعم لاشتماله على امر زائد ويتلوه الشكل الثاني في الشرف لانه ينتج الكلي وهو
اشرف من الجزئي والثالث وان انتج الايجاب وهو اشرف من السلب فلم ينتج الكلي والكلي وان
كان سلبيا اشرف من الجزئي وان كان ايجابيا لانه انفع في العلوم وليس شرف الايجاب من جهة
وشرف الكلية من جهات ولان الثاني يوافق الاول في الصغرى وهي اشرف المقدمتين لاشتمالها
على موضوع المطلوب الذي هو اشرف لان المحمول يكون غالبا خارجا تابعا والمتبوع
المعروض اشرف من التابع العارض ثم الشكل الثالث لموافقته الاول في الكبرى ثم الشكل
الرابع لمخالفته اياه في المقدمتين فهو في غاية البعد عن الطبع ولذلك اسقطه ابو نصر والشيخ
على نهج الاعتبار وبعضهم عن القسمة ايضا اذا عرفت ذلك فللانتاج كل شكل من الاشكال الا
ربعة شروط منها ما هو بحسب الكيفية ومنها ما هو بحسب الكمية ومنها ما هو بحسب الجهة ولم
نذكر الشرائط بحسب الجهة اعتمادا على ما في المطولات مع اغفالها فيما سلف واما الشرائط بحسب
الكيفية والكمية فقد اشار اليها بقوله وشرط الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب الصغرى
والا لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر لان الحكم في الكبرى على ما ثبت له الاوسط والاصغر
ليس مما ثبت له الاوسط فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الاصغر وتحقق ذلك صدق القياس
تارة مع الايجاب وتارة مع السلب فاذا كانت الصغرى سالبة فالكبرى اما موجبة او سالبة وايا ما
كان يتحقق الاختلاف الموجب لعدم الانتاج كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس
حيوان او صهال والصادق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب وكقولنا لا شيء من الانسان
بفرس ولا شيء من الفرس بحمار او ناطق والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب والاختلاف
موجب للعقم وشرطه بحسب الكمية كلية الكبرى والا لاحتمل ان يكون البعض المحكوم عليه با
لاكبر غير البعض المحكوم به على الاصغر فلا يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط كقولنا كل
انسان حيوان وبعض الحيوان فرس اذا تقرر ذلك فاعلم ان الضروب المحتملة عند
العقل في كل شكل ستة عشر ضربا لان المهملة في قوة الجزئية والشخصية لا تعتبر في العلوم
مع انها في حكم الكلية فالنظر مقصور على المحصورات الاربع وهي معتبرة في الصغرى والكبرى
وحاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر يسقط منها في الشكل الاول باشتراط
ايجاب الصغرى ثمانية وذلك من ضرب الصغرى السالبة الكلية والجزئية في الكبريات الاربع وباشتراط

كلية الكبرى اربعة من ضرب الكبريين في الجزئيتين في الموجبتين هذا بطريق الحذف واما بطريق
التحصيل فالصغرى الموجبة اما كلية او جزئية والكبرى الكلية اما موجبة او سالبة فكانت ضروبه
الناتجة اربعة الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية نحو كل حج مامور الشارع
وكل مامور الشارع واجب فالحج واجب الضرب الثاني من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى
ينتج سالبة كلية نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلا نية فلا شيء من الوضوء يصح بلا
نية الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض
الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فبعض الوضوء بنية الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلا نية
فليس بعض الوضوء يصح بلا نية ووجه ترتيب الضروب ما عرفت من شرف الايجاب على السلب
والكلية على الجزئية ولو كانت موجبة ويشترط في الشكل الثاني بحسب الكيفية اختلافهما اي
المقدمتين في الكيف اي يكون احداهما موجبة والاخرى سالبة لانهما لو اتفقتا فهما اما موجبتان
او سالبتان واياما كان يحصل الاختلاف اما اذا كانتا موجبتين فكقولنا كل انسان حيوان
وكل فرس او ناطق حيوان والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب واما اذا كانتا سالبتين
فكقولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس او الناطق بحجر والحق في الاول السلب و
في الثاني الايجاب فلم يستلزم القياس شيئا منهما والمعني بالانتاج استلزامه لاحدهما ويشترط
فيه بحسب الكمية كلية الكبرى والا لزم الاختلاف اما على تقدير ايجابها فكقولنا لا شيء من الانسان
بفرس وبعض الحيوان او بعض الصاهل فرس واما على تقدير سلبها فكقولنا
كل انسان ناطق وليس بعض الحيوان او الفرس بناطق والحق في الاولين الايجاب وفي الثا
نيين السلب سقط بالشرط الاول ثمانية من ضروب الموجبتين في الموجبتين والسالبتين في السا
لبتين وبالثاني اربعة من ضرب الكبرى الموجبة الجزئية مع السالبتين والسالبة الجزئية مع المو
جبتين هذا بطريق الحذف واما بطريق التحصيل فالكبرى كلية فان كانت سالبة فمع الصغريين
الموجبتين وان كانت موجبة فمع السالبتين فكانت ضروبه الناتجة اربعة الاول من كليتين
والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو الغائب مجهول ولا شيء مما يصح بيعه مجهول فلا شيء من الغائب يصح
بيعه ويبين بعكس الكبرى لترتد الى الشكل الاول فيقال الغائب مجهول ولا شيء من المجهول يصح
بيعه فلا شيء من الغائب يصح بيعه وهو المطلوب الضرب الثاني من كليتين والكبرى موجبة ينتج
سالبة كلية نحو لا شيء من الغائب معلوم وكل ما يصح بيعه معلوم فلا شيء من الغائب يصح بيعه
ويبين ذلك بعكس الصغرى ثم الترتيب ثم النتيجة فيقال كل ما يصح بيعه معلوم ولا شيء من المعلوم

غائب فلا شيء مما يصح بيعه غائب وينعكس الى لا شيء من الغائب يصح بيعه وهو المطلوب
الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الغائب
مجهول ولا شيء مما يصح بيعه مجهول فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه ويبين بعكس
الكبرى كالضرب الاول الضرب الرابع من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة
نحو بعض الغائب ليس بمعلوم وكل ما يصح بيعه معلوم فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه و
يبين بالخلف وهو هاهنا ضم نقيض النتيجة الى الكبرى بان يجعل النقيض لايجابه صغرى وكبرى
الاصل الكلية كبرى لينتج نقيض الصغرى فيقال لو لم يصدق بعض الغائب ليس مما يصح بيعه لصدق
نقيضه وهو كل غائب يصح بيعه نجعله صغرى هكذا كل غائب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم
فكل غائب معلوم وكانت الصغرى بعض الغائب ليس بمعلوم هذا خلف وانما وضعت الضروب
على هذا الترتيب لان الاولين اشرف من الاخيرين ذاتا ونتيجة والاول والثالث اشرف من الثاني
والرابع لاشتمالهما على صغرى الاول بعينها ويشترط في الشكل الثالث بحسب الكيفية ايجاب الصغرى
لانها لو كانت سالبة فاما ان تكون الكبرى موجبة او سالبة وعلى التقديرين يتحقق الاختلاف
اما اذا كانت موجبة فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او ناطق واما اذا
كانت سالبة فكما لو ابدلنا الكبرى بقولنا لا شيء من الانسان بصاهل او حمار والصادق في الاو
لين الايجاب وفي الاخرين السلب ويشترط فيه بحسب الكمية كلية احداهما اي المقدمتين لانهما
لو كانتا جزئيتين لجاز الاختلاف اما اذا كانت الكبرى موجبة فكقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه
ناطق او فرس واما اذا كانت سالبة فكما اذا ابدلنا الكبرى بقولنا وليس بعضه ناطقا او فرسا
والحق في الاولين الايجاب والاخرين السلب سقط بالشرط الاول ثمانية من ضرب السالبتين
الصغريين في الكبريات الاربع وبالثاني ضربان وهما الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئيتين
الكبرى سالبة وموجبة هذه طريق الحذف واما طريق التحصيل فالصغرى موجبة فان كانت
كلية فمع الاربع وان كانت جزئية فمع الكليتين فكانت ضروبه الناتجة ستة الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة جزئية نحو كل بر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي ويبين
بعكس الصغرى لترتد الى الاول فنقول بعض المقتات بر وكل بر ربوي فبعض المقتات
ربوي وهو المطلوب الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية نحو كل بر
مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا فليس بعض المقتات يصح بيعه بجنسه
متفاضلا ويبين بعكس الصغرى كالاول الضرب الثالث من موجبتين جزئية صغرى وكلية
كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض البر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي ويبين
كالاول الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض

البر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا فليس بعض المقتات يصح بيعه
بجنسه متفاضلا وبين ايضا بعكس الصغرى الضرب الخامس من موجبتين كلية صغرى وجزئية
كبرى ينتج موجبة جزئية نحو كل بر مقتات وبعض البر ربوي فبعض المقتات ربوي وبين بعكس
الكبرى ثم الترتيب ثم النتيجة فنقول بعض الربوي بر وكل بر مقتات فبعض الربوي مقتات وينعكس
الى بعض المقتات ربوي وهو المطلوب الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة
كبرى ينتج جزئية سالبة نحو كل بر مقتات وبعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض
المقتات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويبين بقياس الخلف وهو في هذا الضرب ضم
نقيض النتيجة الى الصغرى لانه تجعله كبرى لصغرى الاصل لينتج نقيض كبراه فنقول لو لم يصدق بعض
المقتات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا لصدق نقيضه الكلي وهو كل مقتات يصح بيعه
بجنسه متفاضلا فنجعله كبرى هكذا كل بر مقتات وكل مقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا
ينتج كل بر يصح بيعه بجنسه متفاضلا وقد كانت الكبرى بعض البر ليس مما يصح بيعه
بجنسه متفاضلا هذا خلف وانما رتبت الضروب هذا الترتيب لان الاول اخص منتجات
(لاجتماع الوصفين الكلية والايجاب)
الايجاب والثاني اخص منتجات السلب والاخص اشرف وقدم الثالث والرابع على الاخرين
(لاجتماع الوصفين الكلية والسلب)
لاشتمالهما على كبرى الشكل الاول بعينها وقدم الثالث على الرابع والخامس على السادس للا
يجاب وشرط في الشكل الرابع بحسب الكيفية احد امرين وشرط مع كل منهما بحسب الكمية
امر وقد بين ذلك بقوله ايجابهما مع كلية الصغرى او اختلافهما في الكيف مع كلية السلب والكبرى
والا لزم اما سلبهما او ايجابهما مع جزئية الصغرى او اختلافهما مع جزئية السالبة او جزئية الكبرى
وايا ما كان يحصل الاختلاف الموجب للعقم اما الاول فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء
من الحمار او الصاهل بانسان واما الثاني فكقولنا بعض الحيوان انسان وكل فرس او ناطق حيوان
واما الثالث فكقولنا ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس او ناطق حيوان وكقولنا كل
انسان ناطق او بعض الفرس او الحيوان ليس بانسان واما الرابع فكقولنا لا شيء من الانسان
بفرس وبعض الناطق او الحيوان انسان والحق في الاول السلب وفي الثواني الايجاب سقط
من عقم السالبتين اربعة ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان ومن عقم المختلفتين و
السالبة جزئية اربعة ومن عقمهما والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد هذه طريق الحذف
واما طريق التحصيل فالصغرى الموجبة الكلية ينتج مع المحصورات الا الجزئية السالبة والصغرى
السالبة الكلية مع الموجبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية فكانت ضروبه
الناتجة خمسة الاول موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية نحو كل عبادة تجب فيها النية وكل
وضوء عبادة فبعض ما يجب فيه النية وضوء وبيانه بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة فنقول كل

وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها النية فكل وضوء تجب فيه النية وينعكس الى بعض ما يجب فيه
النية وضوء وهو المطلوب الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية والمثال والنتيجة والبيان
كما في الاول الا انك تجعل مكان كل وضوء عبادة بعض الوضوء عبادة الضرب الثالث من كليتين
والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو لا شيء من العبادة يستغني عن النية وكل وضوء عبادة فلا
شيء من المستغني عن النية وضوء وبيانه مثل ما تقدم الضرب الرابع من كليتين والصغرى موجبة
ينتج سالبة جزئية نحو كل مباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس
بوضوء وبيانه بعكس المقدمتين فنقول بعض المستغني مباح ولا شيء من المباح بوضوء فبعض
المستغني ليس بوضوء وهو المطلوب الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية
كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض المباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض
المستغني ليس بوضوء وبيانه كالرابع ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب بانتاجها لبعدها
عن الطبع بل اعتبر بها انفسها فقدم الاول لانه من موجبتين كليتين ثم الثاني وان كان الثالث
والرابع من كليتين والكلي السالب اشرف من الجزئي الموجب لمشاركته الاول في ايجاب المقدمتين
وفيها احكام اخر ليس هذا مقام ذكرها فان قلت ان عدة اضرب الشكل الرابع في كتب الفن
ثمانية ولم يكن فيها اشتراط كلية السلب والكبرى كما ذكرت هنا وانما يذكرون مع الاختلاف في الكيف
كلية احداهما قلت انما تمت لهم الثمانية الاضرب بشرط اخر وهو ان يكون السالبة في الثلاثة
التي اخرجها اشتراطنا كلية السلب والكبرى واحدة من الخاصتين اعني المشروطة الخاصة و
العرفية الخاصة حتى تنعكس فيرتد الضرب السادس وهو المركب من سالبة جزئية صغرى
وموجبة كلية كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الثاني ويرتد الضرب السابع وهو المركب من
موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى الى الضرب السادس من الشكل الثالث ويرتد الضرب
الثامن وهو المركب من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الا
ول بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة وقد عرفت ان نتيجته سالبة جزئية فلا تنعكس
الا بالشرط المذكور واما اذا لم تكن السالبة في الثلاثة التي اهملنا ذكرها احد الخاصتين
يحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج واستوضح ذلك من نظيري الثالث والرابع في
صدر الكلام على هذا الشكل ولا يحسن ذكر ذلك الشرط الا مع بيان الموجهات باسرها ومر
كباتها وبيان انعكاساتها ولا يخفى ما فيه من البعد عن المقصود واعلم ان هذه الاشكال
الثلاثة وان كانت ترجع الى الشكل الاول فلها خاصية وهي ان الطبيعي والسابق الى
الذهن في بعض المقدمات ان يكون احد طرفيها موضوعا والطرف الاخر محمولا حتى لو عكس
كان غير طبيعي وغير سابق الى الذهن اما في الموجبات فكقولنا الانسان حيوان او كاتب
فان الانسان اولى بان يكون موضوعا للايجاب بالحيوان والكاتب من العكس واما في السوالب

فكقولنا لا شي من النار ببارد وثقيل فان النار اولى بان تكون موضوعة لسلب البارد و
الثقيل من العكس فاذا الفت المقدمات على وجه يراعى فيه الحمل الطبيعي والسابق الى الذهن
امكن ان لا يسعلم على نهج الشكل الاول بل على احد هذه المناهج فلا يكون عنها غنية على ان
بعض ضروب الاشكال الثلاثة لا ترتد الى الشكل الاول فتمس الحاجة اليها عند استحصال المطلوبات
المتعلقة بها **القسم الثاني في القياس الاستثنائي** وهذا القياس مركب من مقدمتين الاولى
شرطية والثانية وهي الاستثنائية حملية ان كان طرفا الشرطية في الاصل حمليتين والا فشر
طية او حملية **وهو** قسمان **متصل** وهو ما يكون شرطيته قضية متصلة **وناتجه** اي الناتج
من القياس الاستثنائي المتصل قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم في المقدمة الاست
ثنائية وهذا معنى قوله **وضع المقدم** فانه ينتج وضع التالي اي عينه لان صدق الملزوم
وهو المقدم يستلزم صدق اللازم وهو التالي كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه
انسان فهو حيوان **و** التالي ما استثني فيه نقيض التالي في المقدمة الاستثنائية وهذا معنى
قوله **رفع التالي** فانه ينتج رفع المقدم اي نقيضه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
كقولك في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان واما ما استثني فيه عين التالي
او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق اللازم ولا انتفاءه وكذا
صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم **و**
القسم الثاني من القياس الاستثنائي **منفصل** وهو ما يكون شرطيته منفصلة **وناتجه**
اي الناتج من القياس الاستثنائي المنفصل قسمان ايضا احدهما ما استثني فيه **وضع كل من**
المقدم والتالي اي عينه **في الحقيقية ومانعة الجمع** وقد عرفتهما لان استثناء عين كل من الجزئين
يستلزم نقيض الجزء الاخر لامتناع الجمع بينهما واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم
عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاعهما في مانعة الجمع **و** الثاني ما استثني **رفعه** اي رفع كل
من المقدم والتالي اي نقيضه **فيهما** اي في الحقيقية **وفي مانعة الخلو** لان استثناء نقيض كل
من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واما استثناء عين احدهما فلا يستدعي
عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بينهما في مانعة الخلو فعرفت ان الحقيقية لها اربع نتائج
وضع المقدم عن رفع التالي ورفعه عن وضعه ورفع التالي من وضع المقدم ووضعه
عن رفعه لامتناع الجمع بينهما والخلو عنهما ومانعة الجمع لها نتيجتان رفع كل من الجزئين عن
وضع الاخر لامتناع الجمع فقط ومانعة الخلو مثلها وضع كل من الجزئين عن رفع الاخر لا
متناع الخلو فقط كقولنا دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا لكنه
زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج

وكقولنا دائما اما ان يكون هذا الشي حجرا او شجرا لكنه شجر فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجر وكقو
لنا دائما اما ان يكون هذا لا شجرا او لا حجرا لكنه شجر فهو لا حجر لكنه حجر فهو لا شجر **واعلم**
ان لانتاج القياس الاستثنائي شروطا لا بد من اعتبارها فنقول الشرط الاول ايجاب
الشرطية متصلة او منفصلة لانه اذا لم يكن بين الامرين اتصال وانفصال لم يلزم من وجود
احدهما او عدمه وجود الاخر او عدمه والشرط الثاني ان تكون المتصلة لزومية والمنفصلة
عنادية لان المتصلة لو كانت اتفاقية لم ينتج وضع مقدمها وضع التالي ولا رفع تاليها رفع
المقدم اما الاول فلان العلم بوضع تاليها حاصل قبل العلم بوضع المقدم ولان العلم بصدق
الاتفاقية مستفاد من العلم بصدق التالي فلو استفيد العلم به من العلم بها لزم الدور
واما الثاني فلانه لا اتصال بين نقيضي طرفي الاتفاقية لا باللزوم ولا بالاتفاق اما في
الاتفاقية الخاصة وهي التي يكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لمجرد توافق ا
لجزئين على الصدق فظاهر لصدق الجزئين فلا يكون بين نقيضيهما اتفاق لكذبهما ولا
لزوم لعدم العلاقة واما في الاتفاقية العامة وهي التي يحكم فيها بصدق التالي على تقدير
صدق المقدم لا لعلاقة بل لمجرد صدق التالي وهي اعم مطلقا من الاولى اذ لا حاجة فيها
الى صدق المقدم كقولنا ان كان الخلا موجودا فالانسان ناطق فلجواز صدق طرفيها
فلا يلزم من صدق المتصلة الاتفاقية مع كذب تاليها كذب مقدمها مع ان كذب التالي
ينافي صدق الاتفاقية وكذلك المنفصلة الاتفاقية لم ينتج وضع احد طرفيها ولا رفعه
لان صدق احد طرفيها او كذبه معلوم قبل الاستثناء فلا يكون مستفادا منه والشرط الثالث
كلية الشرطية متصلة او منفصلة والا جاز ان يكون اللزوم او العناد على بعض الاوضاع
والاستثناء على بعض اخر فلا يلزم من وضع احد جزئي الشرطية او رفعه وضع الا
خر او رفعه اللهم الا ان يكون وضع الاستثناء متحققا في جميع الازمان وعلى جميع الا
وضاع او يكون وضع اللزوم والعناد بعينه وضع الاستثناء فانه ينتج القياس حينئذ

البحث الثاني في الموضوعات اللغوية

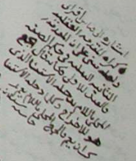
فصل هذا
الفصل في الكلام في الوضع والواضع وطريق معرفة اللغات **الوضع** لغة جعل الشي في
حيز معين واصطلاحا مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ بازاء معنى وعلى هذا
فالمجاز موضوع لمعناه المجازي وثانيهما وهو المعتبر عند الجمهور والمراد بلفظ الوضع
عند الاطلاق **تعيين اللفظ للدلالة على معنى** وزيد فيه بنفسه اي بلا نسبة لا
بقرينة تنضم اليه ليخرج اللفظ المجازي عن ان يكون تعيينه للدلالة على المعنى المجازي
وضعا لان دلالته انما تكون بقرينة والحق ما افاده العلامة السمرقندي وتبعه شيخنا

رحمه الله من الاحتياج الى تلك الزيادة لان تعيين المجاز فيما يتعلق بالموضوع له ليس للدلالة بل لجواز الاستعمال اذ الدلالة بواسطة القرينة متحققة فيه سواء عين لما يتعلق بالموضوع له اولا وقد افاده في التلويح حيث قال الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم بواسطة تعيينه ليدخل هذا من باب الحقيقة مثل الموضوعات الشخصية باعيانها لكثير من الحقائق من هذا القبيل و قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ تعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي هذا كلامه وبه يظهر ان تعيين المجاز ليس للدلالة لتحققها بدونه فلا يحتاج الى زيادة قيد بنفسه وعلى تقدير عدم خروجها لا يخرج جميع المجازات بتلك الزيادة فان ما يكون معناه لازما لما وضع له غير منفك عنه في التصور والدلالة عليه بنفسه والقرينة فيما هذا شانه انما هي للصرف عن فهم المعنى الحقيقي لا غير اللهم الا ان يقال المراد الدلالة عليه من حيث انه مراد فانها هي الدلالة المعتبرة عند اهل العرف وارباب البلاغة وانها تتوقف على القرينة او يقال المراد بكونها بنفسه ان لا يكون فهمه بواسطة شيء اخر وفهم اللازم من اللفظ بواسطة فهم الملزوم **وبه يدل اللفظ لا لذاته** هذا اول الكلام في الواضع يعني ان دلالة اللفظ على معنى دون معنى لا بد لها من مخصص لتساوي نسبته الى جميع المعاني فذهب المحققون الى ان المخصص هو الوضع والمخصص وضعه لهذا دون ذلك هو ارادة الواضع فصيرته للوضع فصيره لا بد انه للفظ وهذا اشارة الى قول عباد بن سليمان الصيمري فانه ذهب الى ان المخصص هو ذات الكلمة يعني ان بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية تقتضي اختصاص دلالة اللفظ على ذلك المعنى ويلزمه ان لا تختلف اللغات باختلاف الامم وان يفهم كل احد معنى كل لفظ وان لا يقع الاشتراك بين المتنافيين والا يتغايرا ولا يتناول [illegible] وحاصله ان الواضع لا يهمل في وضعه رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة واذ قد تقرر ان دلالة اللفظ بوضع واضع فقد وقع الخلاف في تعيين الواضع على اربعة مذاهب

اولها

اولها وهو اختيار الامام حجة الاسلام وابن الحاجب والقاضي ابي بكر الباقلاني التوقف في جميع هذه الاقوال الاتية ممكن وادلتها لا تفيد شيئا منها القطع فوجب التوقف وهو ما اشار اليه بقوله **ولم يثبت تعيين الواضع لبطلان ادلته** كما ستعرفه وثانيها وهو قول البهشمية ان الواضع هو البشر واحدا او جماعة والتعريف بالاشارة والقرائن وهو ما اشار اليه بقوله **لا البشر** وثالثها وهو قول الاشعري انها توقيفية يعني ان الواضع هو الله تعالى علمها بالوحي او بخلق الاصوات او علم ضروري وهو ما اشار اليه بقوله **ولا التوقيف مطلقا** اي من غير تفرقة بين المحتاج اليه في التعريف وغيره ورابعها وهو قول ابي على وابي اسحق الاسفرايني القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله تعالى وغيره محتمل للامرين وهو ما اشار اليه بقوله **او في المحتاج** حجة البهشمية قوله تعالى **وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه** اي بلغتهم بتقرير الاحتجاج انها لو كانت توقيفية لم يكن سابقة على الارسال بل متاخرة عنه لكنها سابقة بدلالة الاية الكريمة فليست توقيفية فان اجيب بان الاية تدل على سبق اللغات والاوضاع دون التوقيف والتعليم اجيب بانها لا تتصور الا بعد توقيفهم وتعليمهم فان اجيب بانه يجوز بغير الارسال كخلق الاصوات او علم ضروري فقد اجيب بانه خلاف المعتاد فلو لم نقطع بعدمه فلا اقل من مخالفته للظاهر المخالفة قوية والجواب انا لا نسلم ان التوقيف لا يكون الا بالارسال نعم يتم ذلك **في حق من له قوم** من الرسل اما اذا كان ادم هو الذي علمها فهو مخصوص من عموم الاية اذ لا قوم له عند التعليم واحتج الاشعري بقوله تعالى **وعلم ادم الاسماء كلها** فانه دل على انه تعالى واضع الاسماء ومعلمها ادم دون البشر وكذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل ولان التفهيم يعسر بدونهما ولانها اسماء في اللغة والتخصيص بالنوع المقابل لهما انما هو اصطلاح النحاة والجواب من وجوه احدها منع ان يكون معنى قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وضع اللغات وتعليمها ادم بل لم لا يكون معناه علمه **ما وضع** اي ما سبق وضعه من خلق اخر وهذا ادخل في التشكيك كما لا يخفى على المتامل وثانيها منع ان يكون هو المراد بقوله **او الحقائق** فمنع كون الاية تدل على انه تعالى علمها ادم لجواز ان يكون المراد بالاسماء المسميات بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة والضمير للاسماء لا يصلح لها اذا اريد بها المسميات مع تغليب العقلاء وثالثها وهو ما اشار اليه بقوله **او الهمه** اي الوضع فمنع دلالتها على المطلوب لجواز ان يكون المراد به الالهام لان يصح نحو قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم وهذا ايضا ادخل في التشكيك واقوى في الاحتجاج على الملائكة عليهم السلام والجواب في الاول والثالث مخالفة الظاهر لا نعلم ما ذكرناه من الادخلية مع انه كلام على السند ولو سلم فالظاهر قد يعدل عنه بالدليل وهو قائم على ارادة الالهام قال صلى الله عليه وعلى اله وسلم الهم هذا اسمعيل اللسان العربي الهاما اخرجه الحاكم في المستدرك

وصححه ورابعها انا وان سلمنا ان المراد من تعليم الاسما ما ذكروه منعنا العموم لجواز ان يراد بالاسما
الموجوده في زمان ادم عليه السلام لا غير او يراد لغه من اللغات قال ابو طالب في المجزى ليس في الا
يه دلاله على ان الله تعالى علم ادم جميع اللغات فمن ابن ان الاسامي التي هي من لغه العرب قد نص الله
تعالى عليها بان علمها اياه انتهى وخامسها انا وان سلمنا العموم منعنا البقا لجواز ان يكون من بعد
ادم عليه السلام قد نسيها فاصطلح جماعات على ما تسعه من اللغات المتكثره المختلفه التي بعد ان
يعلمها الحكيم شخصا واحدا مع غنا احدها وهذا معنى قوله لاختلاف الالسنه احتج المصطلحون
بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في التعريف بالاصطلاح بالتوقيف لتوقف على اصطلاح سابق يعرف
به ذلك القدر وهو على النحو هكذا اما الى نهايه فيدور او لا فتسلسل والجواب منع الملازمه بل يعرف با
الترديد والقراين كما في الاطفال فانهم يتعلمون اللغات لذلك فقوله والترديد والقراين يعني التسلسل
يعني ان الجواب بها ينفي ما ادعوه من لزوم التسلسل واقتصر على ذكر التسلسل لان الدور ايضا نوع
منه لاشتراك التسلسل المتعارف والدور في عدم تناهي التوقفات ويختص الدور بكونها في
امور متناهيه والتسلسل بكونها في امور غير متناهيه **مسئله**
وطريق معرفتها اي اللغات امران احدهما التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالارض
والسما والحر والبرد مما يعلم وضعه لمعناه و ثانيهما اخبار الاحاد فيما يقبل التشكيك كالالفاظ الغريبه
التي لا يعلم وضعها لمعانيها وانما يكتفى فيها بالظن وقد شكك بعضهم في الامرين فقال اكثر الا
لفاظ دورانا على الالسن كلفظ الله تعالى وقع فيه الخلاف ا سرياني هو ام عربي مشتق ام غير مشتق او موضوع اي غير مشتق ولم فما ظنك بغيره وايضا الرواه معدودون كالخليل والاصمعي ولم يبلغوا
عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغا والغلط عليهم
جايز ووجه الدفع ان القدح في التواتر مكابره لما علم قطعا بالتواتر انه موضوعهما المستعمل
فيه فلا يستحق الجواب لانه انكار اليقينيات والثاني لا يضره الاحتمال للاكتفا فيه بالظن
لا العقل مستقلا فلا يكون وحده طريقا اليها لانه وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات والعقل
لا يستقل بمعرفتها بل قد يحتاج اليه في افاده النقل العلم بالوضع بحيث يكون ضميمه اليه كما
دوا ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثنا وان الاستثنا للاخراج فيعلم من هاتين المقدمتين
النقليتين مع ملاحظه مقدمه عقليه وهي ان كلما دخله الاستثنا يجب ان يعم المستثنى
ان الجمع المحلى باللام موضوع للعموم ولا القياس فلا يكون طريقا اليها يثبت به وهذا اختيار
الجويني والغزالي والامدي والباقلاني وابن الحاجب وهو الذي يوجب من سوق كلام ابي طالب
عليه السلام وقال المنصور بالله وابن سريج وابن ابي هريره وابو اسحق الشيرازي والرازي والباقلاني



في رواية

في روايه الفصول وابن الحاجب عنه باثبات اللغه به والنزاع في اطلاق لفظ موضوع لمعنى
على معنى لم يعلم بالنقل ولا بالاستقرا انه من افراد معنى ذلك اللفظ على انه مسمى له بجامع بين
دوران التسميه معه وجودا وعدما كاطلاق لفظ الخمر على النبيذ لما قاله بالعصار بجامع وهو
المخمر للعقل واطلاق السارق على النباش بجامع الاخذ خفيه والزاني على اللايط بجامع
الايلاج المحرم احتج الاولون بما اشار اليه لانه اي جعل القياس الى اثبات اللغات اثبات با
لمحتمل المحتمل وانه غير جايز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل باعتباره بدليل منعهم
طرد الادهم والابلق والقاروره والاجدل والاخيل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت عن
الامرين يكون الاحتمال واما الثانيه فلانه يلزم منه الحكم بوضع اللفظ لمعنى قياس مع قيام
الاحتمال وانه باطل اتفاقا وقد اجيب بانه ان اريد بمجرد الاحتمال من دون رجحان فالمقدمه
الاولى ممنوعه لحصوله وما ذكر في بيانها لا يفيد فان احتمال التصريح بالمنع والاعتبار ليسا على
السوا وان اريد مطلق الاحتمال فالثانيه ممنوعه لجواز ان يكون احتمالا راجحا فلا يلزم منه الحكم
بوضع اللفظ بمجرد الاحتمال ورد بان المراد بالاحتمال الاحتمال المجرد عن الرجحان يعني ان الا
حتمال الغير الراجح سوا كان مساويا او مرجوحا ثابت لا مطلقا بل على تقدير سكوت الواضع
عن الاعتبار وعدمه وحينئذ يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع احتمالا مرجوحا واحتمال
عدم اعتباره احتمالا راجحا لابتنا الاول على احتمال واحد وهو اعتبار المعنى المشترك كالمخا
مره المطلقه مثلا وقت التسميه بالخمر وابتنا الثاني على احتمالين احدهما ان لا يعتبر الواضع
وقت التسميه بالخمر لا مشتركا ولا خاصا اذ الاصل في اللغات عدم التعليل بخلاف الاحكام
الشرعيه فانها مراعى فيها المصالح وثانيهما ان يعتبر الواضع المعنى الخاص بالموضوع له كا
لمخامره المخصوصه بما العنب والمبنى على احتمالين راجح على المبنى على واحد فيكون احتمال اعتبار
الواضع مرجوحا واحتمال عدم الاعتبار راجحا ولو سلم فغايته استوا الاحتمالين وحينئذ
يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع مجردا عن الرجحان فيكون اثبات اللغه بالقياس اثباتا
بالاحتمال الغير الراجح والاثبات يستلزم الاثبات بمجرد الاحتمال من غير قياس والاحسن
في الاحتجاج ما اشار اليه بعضهم من انه وقع الاتفاق على ان اللغات ليست الا توقيفيه او
اصطلاحيه ولا طريق اليهما غير النقل قطعا واحتج المثبتون بان دوران الاسم مع المعنى و
جودا وعدما يفيد ظن عليته المدار فالنبيذ مع التخمير يطلق عليه اسم الخمر لا قبله ولا بعده
والجواب بانه معارض معارضه على سبيل القلب به اي بدوران الاسم مع المحل لكونه ما العنب
وما الكرم ووطيا في القبل واعترض بانه ان اريد بدوران الاسم مع المحل كون المحل عله مستقله
فالدوران يفيد ظن العليه وحينئذ يحصل ظن كل من المشترك والخصوصيه فلا يكون الاثبات
بالمشترك اثباتا بالمحتمل من غير رجحان لان ظن العليه يقتضي تحقق الرجحان قطعا والا لم يكن

الظن ظنا وان اريد كونه مما يحصل به الظن كان هذا منعا لمدارية المشترك لا معارضة واجيب
باختيار الاول قوله الدوران يفيد ظن العلية قلنا مسلم ان لم يعارضه معارض اما اذا وجد
المعارض فلا وها هنا وجد المعارض وهو الدوران مع المحل وجودا وعدما فلو كان الدوران
مفيدا لظن العلية مطلقا لحصل الظن بكل من المشترك والخصوصية كما ذكره فاما ان يتساوى كل من
الظنين او لا وحينئذ يلزم المحال اما على تقدير التساوي فلانه يلزم ان يكون علية كل واحد من
المشترك والخصوصية راجحة ومرجوحة بالقياس الى الاخر واما على تقدير عدمه فلانه يلزم ان
يكون الظن مرجوحا وهو ظاهر الاستحالة وباختيار الثاني قوله يلزم ان يكون هذا منعا
لمدارية المشترك لا معارضة قلنا منع مدارية المشترك منع عليته لان عليته اخص مطلقا من
مداريته ومنع الاعم يوجب منع الاخص ومنع عليته بالدليل الذي ذكرتموه لاثبات عليته لا
ينافي كونه معارضة على سبيل القلب بل هو عينها لان المعارضة على سبيل القلب ليس الا منع المد
لول بعين الدليل الذي اثبت فيه المدلول وها هنا كذلك لان استدلالكم بالدوران كما دل
على علية المشترك دل على علية الخصوصية وعليتها تدل على عدم علية المشترك فيكون الدوران
دالا على علية المشترك وعلى عدم عليته وهو المعارضة على سبيل القلب والله اعلم **فصل**
في بيان اقسام الالفاظ تتمايز بتمايز معانيها ولما توقف بيانها على بيان دلالتها على معانيها
بدأ بذكر الدلالة وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والاول هو الدال و
الثاني هو المدلول والدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية والا فغير لفظية وكل منهما ان
كان بسبب وضع الواضع وتعيينه الاول بازاء الثاني فوضعية كدلالة لفظ زيد على ذاته
ودلالة الدوال الاربع وهي الخطوط والعقود والاشارات والنصب على مدلولاتها وان كان
بسبب اقتضاء الطبع فطبعية كدلالة حدوث الدال عند عروض المدلول عليه مثل اح على
وجع الصدر وسرعة النبض على الحمى وان كان بسبب امر غير الواضع والطبع فعقلية كدلالة
اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ ودلالة الدخان على النار فكانت
اقسام الدلالة ستة والمقصود بالبحث ها هنا هي الدلالة اللفظية الوضعية اذ عليها
مدار الافادة والاستفادة وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام لان دلالة اللفظ بسبب
وضع الواضع اما على تمام مسماه اي مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة مطابقة لتطابق اللفظ
والمعنى الموضوع له واما على جزئه اي جزء مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة تضمن لانه في ضمن
المعنى الموضوع له واما على الخارج اللازم عقلا او عرفا وتسمى دلالة التزام لانه لازمه وحصر
الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاثة عقلي فان اللزوم شرط تحقق الدلالة الالتزامية و
ليس معتبرا في الحد وقيد الخارج باللازم عقلا وعرفا اي يلزم من حصول الموضوع له في الذهن

حصوله فيه عقلا كالبصر بالنسبة الى العمى او عرفا كالجود بالنسبة الى حاتم اذ لولاه لكانت نسبة
الخارج اللازم الى الموضوع له كنسبة سائر الخارجيات اليه فدلالة اللفظ عليه دون غيره ترجيح
بلا مرجح وبعضهم شرط اللزوم عقليا في دلالة الالتزام بمعنى امتناع انفكاك تعقل الخارج
عن تعقل المسمى ولم يجعل المجازات والكنايات دالة على المعاني بل الدال عليها عنده هو المجموع المركب
منها ومن قرينتها الحالية او المقالية وهذا انسب بقواعد المعقول كما ان الاول انسب بقواعد العر
بية والاصول لا يقال على تقدير ان يكون الدال هو المجموع يلزم ان لا يكون نحو رأيت اسدا يرمي
مجازا في المفرد وهو خلاف تصريحهم لانه يقال المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له وليس ذلك الا
لفظ الاسد والقرينة انما هي جزء من الدال على المعنى المجازي ولا يلزم كونها جزءا من المجاز وها هنا
بحث وهو انه لو كان لفظ مشتركا بين معنيين اللازم وحده ومع الملزوم اجتمع في اللازم
الثلاث الدلالات فينتقض تعريف كل من الدلالات بالاخريين وجوابه ان قيد الحيثية معتبر
في التعريفات فالدلالة المطابقية دلالة اللفظ على تمام مسماه من حيث هو مسماه والتضمنية
هي دلالته على جزء مسماه من حيث هو جزء مسماه والالتزامية دلالته على الخارج عن مسماه من
حيث هو خارج عنه فلو وضع لفظ الشمس لمجموع الجرم المعين والضوء او للضوء فقط
كانت دلالته على الضوء من حيث هو مسماه دلالة مطابقة لا غير ومن حيث هو جزء مسماه دلالة
تضمن لا غير ومن حيث هو لازم مسماه لانه لازم جرمه ولازم الجزء لازم الكل دلالة التزام لا
يقال هو لازم وليس بخارج فينتقض تعريف الدلالة الالتزامية عكسا لانا نقول الخارجية
غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة فانها متحققة ولو لم يكن جزءا من الموضوع له فهو خارج
باعتبار اللازمية ودخوله باعتبار الجزئية دخول باعتبار اخر فلا يضر وتحقق الدلالة
اما الرابطة كون المعنى عين الموضوع له فهو المطابقة اولا فاما الرابطة كونه جزءا منه وهو
التضمن او لا الرابطة الدخول اصلا وهو الالتزام **واعلم** ان التضمن والالتزام
يستلزمان المطابقة وذلك لان دلالة اللفظ على جزء المسمى بسبب كونه جزءا له وعلى الخارج
اللازم بسبب كونه خارجا لازما له ولا يتحققان بدون دلالة اللفظ على المسمى وهو ظاهر
ولانهما يستلزمان كون اللفظ موضوعا للمعنى وذلك يستلزم دلالته عليه بالمطابقة فان
قلت الفعل يدل على معان ثلاثة الحدث والزمان ونسبة مخصوصة للحدث الى فاعل معين
وهو وحده يدل على الجزئين الاولين لا الثالث واذا لم يكن وحده دالا على النسبة التي هي جزء
معناه لزم عدم استلزام التضمن المطابقة قلنا نمنع ان يكون النسبة المخصوصة تفهم من
الفعل وحده الا كما تفهم معاني الاسماء الموضوعة بازائها وضعا عاما وبه يندفع ورود
هذا الاشكال عن حد الفعل واما المطابقة فلا تستلزم التضمن ولا الالتزام لجواز ان يكون

اللفظ موضوعا لمعنى بسيط لا لازم له ولا التضمن الا التزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعا
لمعنى مركب لا لازم له ولا العكس لجواز ان يكون موضوعا لمعنى بسيط له لازم لهم وهاهنا
خلاف وكلام لا يسعه المقام والملفوظات قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فمركب هذا شروع
في تقسيم اللفظ باعتبار التركيب والافراد وقدم تعريف المركب على المفرد لان التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة والاعدام انما تعرف بملكاتها والمراد باللفظ الذي هو مورد القسمة اللفظ
الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد اعتمادا على ما سبق في تقسيم الدلالة من الاشارة اليه
اذا عرفت ذلك فالمركب انما يتحقق بامور اربعة الاول ان يكون للفظ جزء الثاني ان
يكون لمعناه جزء الثالث ان يدل جزء لفظه على جزء معناه الرابع ان يكون هذه الدلالة مرادة
فللمركب قسم واحد وللمفرد اربعة اقسام يحصل من انتفاء كل من الامور الاربعة قسم منها و
سيأتي تفصيلها ان شاء الله تعالى والمراد بالقصد الجاري على قانون اللغة والا فلو قصد واحد
بزاي زيد معنى لزم ان يكون مركبا وبالجزء ما يتركب في المجموع ليخرج الفعل الدال بمادته
على الحدث وبصيغته على الزمان وهو اعم من الحقيقي والتقديري حتى يدخل فيه مثل
اضرب **ولما عرف** المركب بما افاده التقسيم وهو لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه
اشتغل بتقسيمه لشدة ارتباط اقسامه به فلم يحسن الفصل الكثير بينه وبينها ولو عرف
المفرد وبينت اقسامه ولا الفصلات بين المركب واقسامه والمفرد واقسامه لو عقب التعريف
بالتعريف والتقسيم بالتقسيم فقال اما مركب تام اي يصح السكوت عليه كزيد قائم واضرب
والمركب التام ينقسم الى قسمين الاول ما افاده بقوله خبر ان احتمل الصدق والكذب اي يكون
من شأنه ان يصح في عرف اللغة ان يوصف بانه صادق او كاذب سواء كان متصفا به في
(اي باحتمال الصدق صح)
نفس الامر اولا فلا يخرج ما علم صدقه او كذبه ولا ما علم انتفاؤهما فيه عند مثبتي الواسطة
عن الخبر فالخبر لفظ مركب تام يحتمل الصدق والكذب والثاني قوله والا يحتمل الصدق والكذب
فانشاء فالانشاء لفظ مركب تام لا يحتمل الصدق والكذب وهو ينقسم الى قسمين الاول طلبي و
هو ان دل على طلب الفعل والترك دلالة اولية فان دل مع الاستعلاء فهو امر ان كان
المطلوب فعلا ونهي ان كان تركا والا فهو مع التساوي التماس ومع الخضوع سؤال ودعاء
وتقييد الدلالة بالاولية للتفرقة بين الاوامر والنواهي والاخبارات الدالة على طلب الفعل
او الترك فان قولنا اطلب منك الفعل والترك لا يدل اولا وبالذات على طلب الفعل او الترك
بل على الاخبار بالطلب والاخبار بالطلب دال على الطلب فدلالته على الطلب بواسطة دلالته
على الاخبار به ولاخراج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات كقولك ليتني ابصرت زيدا او لعل الله

عني ثم بعد ذلك امرا فانه يدل على طلب الفعل لكن لا بالذات بل بواسطة تمنيه او ترجيه والثاني
غير الطلبي وهو ان لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ويندرج فيه التمني والترجي والقسم
والتعجب والفاظ العقود على القول بانها انشاء وقد ادرج فيه النداء والاستفهام وفيه ان النداء
يدل اولا وبالذات على طلب الاقبال والاستفهام يدل كذلك على طلب تفهيم المخاطب للمتكلم
او فهم المتكلم وجميع افعال لا يقال فهم المتكلم ليس فعلا للمخاطب حقيقة بل هو انفعال لانا
نقول هو معدود في عرف اللغة من الافعال العلمية وهو المعتبر في هذا المقام والا لم يكن افهم
واعلم امرا ويخص القسم الثاني باسم التنبيه لانه ينبه السامع على ما في ضمير المتكلم وما و
قع في عبارة الفصول ومختصر المنتهى من جعل التنبيه مرادفا للانشاء هو اصطلاح لم
يسبق اليه **ولما فرغ** من الكلام في قسمي المركب التام بين ما اختلف فيه من اي القبيلين
هو فقال واختلف في موضع صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت والاختلاف
في انها في اللغة اخبار وانها في الشرع تستعمل اخبارا وانما الخلاف فيها اذا قصد بها حدوث الحكم
فقيل هي انشاء وهذا الكلام الجمهور واحتجوا على ذلك بوجوه اولها ما اشار اليه بقوله والا لكان
لها خارج وتقريره انها لو لم تكن انشاء لكان لها خارج تطابقه او لا تطابقه والتالي باطل
اما الاولى فلما عرفت من عدم الواسطة بين الخبر والانشاء فاذا انتفى كونها انشاء ثبت كونها
خبرا والخبر لا بد له من نسبة خارجية واما الثانية فللعلم بان بعت لا يدل على بيع اخر
غير الذي وقع به وثانيها انه لو لم تكن انشاء لوجدت فيه خاصة الخبر وهو احتمال الصدق
(من عدم الواسطة)
والكذب اما الشرطية فلما عرفت واما الاستثنائية فلانه لو حكم عليه باحدهما كان خطأ
(لعدم وقوع احدهما في الخارج)
قطعا وهذا هو ما اشار اليه بقوله واحتملت الصدق والكذب فان قلت لا يصح هذا الاس
تدلال اذ لا يلزم من انتفاء خاصة الشيء انتفاؤه لان الخاصة يجب اطرادها ولا يجب انعكا
سها **قلنا** هذه خاصة مساوية للخبر لان نقيضها وهو عدم احتمال الصدق والكذب
خاصة للانشاء واذا كان احد النقيضين خاصة لاحد الضدين والاخر للاخر كان كل واحد
من الخاصتين مطردا ومنعكسا وسيأتي تحقيق ذلك في العلامات المتعلقة بالحقيقة والمجاز
ان شاء الله تعالى وثالثها انها لو كانت خبرا كانت ماضية اما الملازمة فلوضع الصيغة له
(اي كونها ماضية)
لغة واما انتفاء اللازم فلان الماضي لا يقبل التعليق لانه توقيف امر على امر وانما يتصور فيما
لم يقع فقوله فلم يقبل التعليق بيان لبطلان اللازم وقيل اخبار عما في الذهن واللوازم
ملتزمة وما ذكر في بيان البطلان بطلانها غير صحيح اما الاول فلانا لا نسلم انتفاء النسبة
الخارجية وانتفاء خاصة الخبر التي هي احتمال الصدق والكذب وانما يكون كذلك لو لم يجعل
اخبارا عما في الذهن غايته انه لا يعرف مطابقته الا من جهة المخبر كما اذا اخبر عن ما في ذهنه

هذا القول للحنفية فمن قال بعت فقد اخبر عن بيع في نفسه والهوا الرضي المشترط شرعا وانما جعل اللفظ دليلا عليه كمن قال علمت اخبر عن علم في نفسه. من نظام الفصول

صورة كذا ولا يعرف بدليل خارجي واما الثالث فلانه ماض والتعليق معناه انه ثبت
في ذهني تعليق الطلاق بكذا فالقائل بالتعليق في التحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار
عنه واعلام به والفرق بين القولين دقيق وتحقيقه ان من الحقها بالانشا يقولون بعت
مثلا معناه حدوث البيع بهذا اللفظ ومن الحقها بالاخبار يقولون معناه حدوث البيع
عما في الذهن من الايقاع الذي عبر عنه بهذا اللفظ. واما مركب ناقص هذا القسم الثاني من قسمي
المركب وهو الذي لا يصح السكوت عليه تقييدي ان كان احد الجزئين قيدا للاخر نحو غلام
زيد ورجل فاضل وقائم في الدار او غيره ان لم يكن كذلك نحو في الدار وان زيدا والا اي وان لم
يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فمفرد سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام او كان له جزء ولكن
لا جزء لمعناه كلفظ الله تعالى او كان له جزء ولمعناه جزء ولكن لا يدل جزء لفظه على جزء معناه
كزيد وعبد الله علما او كان له جزء ولمعناه جزء ويدل جزء لفظه على جزء معناه لكن الدلالة غير
مقصودة كالحيوان الناطق علما للشخص الانساني وهو اي المفرد اما ان يستقل في الدلالة على
معناه بان لا يحتاج الى ضم ضميمة اولى ان استقل فعل ان دل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة
وقوله بهيئته يعني يكون بحيث كلما تحقق هيئته التركيبية في مادة موضوعة متصرف
فيها فهم واحد من الازمنة الثلاثة التي هي الماضي والحال والاستقبال مثلا هيئة نصر وهي
المنتظم من ثلاثة احرف متوالية اينما تحققت فهم الزمان الماضي بشرط ان يكون تحققها
في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد النقض بنحو جسق وحجر والا اي وان لم يدل
بهيئته على احد الازمنة الثلاثة سواء انتفت دلالته على الزمان اولى ولكن دل لا بهيئته
بل بمجموع اللفظ كصبوح لشرب الصباح او دل على زمان بهيئته لكن لا على احد الازمنة الثلاثة
كمقتل لزمان القتل فاسم فالاسم لفظ مفرد مستقل لا يدل بهيئته على احد الازمنة
وان لم يستقل في الدلالة على معناه بل يحتاج الى ضميمة تنضم اليه فحرف فالحرف لفظ مفرد غير
مستقل في الدلالة على معناه فان قلت سيبطل طرده وعكس تعريف الفعل بالا
فعال الناقصة فانها لا تدل على امر قائم بمرفوعها بل على نسبة شيء ليس مدلولها الى موضوع ما
ولذا قيل انها انما سميت افعالا ناقصة لانها على معان غير تامة اي لا يصح ان يخبر بها
عن حدها ولانها لا تفيد فائدة تامة بمرفوعاتها بخلاف ساير الافعال قلنا نختار
ادراجها في الحروف كما ادرجها المنطقيون في الاداة حيث جعلوها رابطة زمانية يرتبط
بها المحمول بالموضوع ولذلك قيل ان نظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه لان مقصودهم
تصحيح الالفاظ فلما وجدوا الافعال الناقصة تشارك ما عداها من الافعال التامة في
كثير من العلامات والاحوال اللفظية جعلوها افعالا واما المنطقيون فوجدوا معانيها

موافقة لمعاني الادوات في عدم صلاحية الاخبار بها وحدها فادرجوها في الادوات او نقول
وهو الاحسن في الجواب كان مثلا يدل بمادته على الكون المنتسب الى فاعله فان كان المراد به نسبة
مطلق الكون كان من الافعال التامة وان كان المراد به نسبة كون شيء اليه كان من الافعال النا
قصة فعلى هذا يكون المسند في كان زيد منطلقا هو كان ويكون الخبر قيد اله والى هذا الصحيح
جار الله في المفصل حيث لم يذكر المرفوع بكان في المرفوعات ادخالا له في باب الفاعل انما يصدق
عليه حد الفاعل اذا جعل كان مسندا وقال السمرقندي وظني ان هذا اقرب الى الصواب
فان معاني مصادر هذه الافعال معان مستقلة بالمفهومية قطعا ولا اشتباه في ذلك كونها نسبا
كما لا يخفى وهي جزء من معانيها قطعا لظهور ان معنى كان في كان زيد قائما يشتمل على معنى الكون
مع زيادة هي ثبوته له مع زمانه ولا يخفى ان الكون قائما صفة لزيد وثبوت القيام له صفة للقيام
واظهر منه صار فان الانتقال الذي هو معنى مصدره غير ثبوت الخبر للاسم قطعا وهو معنى
مستقل بالمفهومية وجزء من معناه وايضا رجوع الى تقسيم اخر للمفرد باعتبار اخر واختصاص
بعض الاقسام بالاسم لا ينافي تخصيص هذا التقسيم به لاشتراك الكل في اكثر الاقسام
ان اتحد معناه اي وجد المعنى الذي يقصد باللفظ ويستعمل هو فيه مفهوما واحدا حتى لو
اعتبر فيه كثرة وتعدد كان باعتبار الذوات التي صدق عليها ذلك المفهوم فان الحيوان سواء
اطلق على الانسان او على الفرس او على غيرهما لا يراد به الا الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة
فان تشخص ذلك المعنى بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه فجزئي تسمية له باسم
مدلوله ويدخل فيه العلم وما كان الوضع فيه كليا والموضوع له متشخصا كالمضمرات واسماء الا
شارة والموصولات وان اشترك فيه كثيرا اي لم يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه فمتوا
طى ان استوت افراده اي يكون صدق هذا المعنى على تلك الافراد على السوية والا تستو افراده
بل كان صدقه عليها لا بالسوية فمشكك لانه يشكك الناظر في انه من المشترك او من المتواطى
لتفاوت افراده وتشاركها في معناه والتفاوت قد يكون بالتقدم والتاخر كالوجود في
الواجب والممكن وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واقوى منه
في الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج وان تعدد
معناه اي وجد المفهوم من اللفظ متعددا والمقصود منه عند استعماله في احد المعاني غيره
عند استعماله في المعنى الاخر فان وضع اللفظ لكل من تلك المعاني التي يستعمل فيها وضعا مستقلا
فمشترك كالعين للباصرة والذهب والا يكن كذلك فلا محالة يكون اللفظ موضوعا لمعنى اذ
المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم انه استعمل في اخر فان اشتهر في الثاني وترك استعماله

فان اثر البياض وهو تفريق البصر في بياض الثلج اكثر منه في بياض العاج

في المعنى الاول بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الاطلاق **منقول ينسب الى ناقله** فان
كان الناقل اهل العرف العام سمي منقولا عرفيا وان كان اهل الشرع سمي منقولا شرعيا وان كان
اهل اصطلاح خاص سمي منقولا اصطلاحيا وقد يكون النقل لمناسبة وهو الكثير ولغير مناسبة
ويخص باسم المرتجل **والا** يشتهر في المعنى الثاني بل يستعمل تارة فيه وتارة في المعنى الاول **فـ**
حقيقة في الاول ومجاز في الثاني وان تعدد اي اللفظ المفرد بقرينة قوله **فان اتحد**
معناه وهذا القسم ثالث للمفرد باعتبار تعدده **مترادف** اي سمي هذا القسم من المفرد
المفرد مترادفا كالغضنفر والاسد والترادف في الاصل التتابع ومنه الرديف لليل والنهار **والا**
يتحد المعنى بل كان متعددا كاللفظ **متباين** وقد يكون متنافيا لا يجتمع كالسواد والبياض
والانسان والفرس وقد يكون متواصلة يمكن اجتماعهما اما بان يكون احد المعنيين اسما
للذات والاخر صفة لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت
كالة ام لا والصارم مدلوله شديد القطع فهما متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع او بان
يكون احدهما صفة والاخر صفة لها كالمتكلم والفصيح او بان يكون احدهما جزءا من مدلول الاخر كا
الحيوان والانسان او بغير ذلك **وايضا** ينقسم هذا المفرد **بكونه مشتقا وغير مشتق** وسنبينهما
عما قريب ان شاء الله تعالى **وصفة** وهي ما دل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين
كضارب **وغير صفة** وهو بخلافه كرجل

فصل في الاشتقاق

في اللغة اخذ شق الشيء وفي الاصطلاح له تعريفات بعضها باعتبار العلم و
اشهرها ما قال الميداني تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احد
هما الى الاخر وقد اعترض بان الاشتقاق ليس نفس الوجدان بل الرد عند الوجدان
وبعضها باعتبار العمل واقربها **رد لفظ** اسما كان او فعلا **الى اخر** كذلك **لموافقته في**
حروفه الاصلية وتقييد الموافقة بكونها في الحروف لاخراج اللفظين المتوافقين معنى
كالمترادفين وتقييد الحروف بالاصلية لادخال المختلفين في الحروف الزائدة كجا
يل وجولان وقوله **ومناسبته في المعنى** لاخراج المتجانسين فان احدهما يوافق الا
خر في حروفه الاصلية وعدل عن الموافقة في المعنى الى المناسبة فيه لانه يتبادر
من الموافقة استواء المعنيين فيخرج الضارب من الضرب للزيادة والضرب من ضرب
للنقصان فان **قلت** العدول الى المناسبة يوقع في محذور اخر وهو دخول الا
شتقاق الكبير نحو الحمد والمدح في تعريف الصغير الذي هو المراد ههنا **قلنا**

لا وقوع في المحذور اما لما قيل من ان الموافقة في الحروف الاصلية يشعر بالترتيب و
اما لان قوله رد لفظ الى اخر يشعر بالتفريع فان **قلت** ما الفرق بين الاشتقاق والعدل
المعتبر في منع الصرف **قلنا** المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى فان اعتبر
في الاشتقاق الاختلاف فيه فهما متباينان والا فالاشتقاق اعم وكذا اذا كان في العدل
مغايرة كما صرح به ابن الحاجب في بعض مصنفاته لانه اخذ صيغة الحرف من صيغة اخرى
مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك صرح باشتقاق
ثلاث من ثلاثة ثلاثة **ولا بد من تغيير** في اللفظ تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما في طلب
من الطلب فيقدر ان فتحة العين في الفعل غيرها في المصدر والتغيير اما بحرف واما
بحركة وكل منهما اما بزيادته واما بنقصانه ومع التركيب ثنائي وثلاثي ورباعي يرتقي الى
خمسة عشر وذلك بان نضرب الزيادة والنقصان في ثلاثة الحرف والحركة ومجموعهما
فيحصل ستة ثلاثة للزيادة وثلاثة للنقصان ثم نضرب الثلاثة الاولى في الثلاثة الاخيرة
فيحصل تسعة وقد شرح لك قوله **اما بزيادة حرف وحركة او بهما** يعني زيادة حرف
فقط او حركة فقط وهذه ثلاثة اقسام **او بنقصان احدهما فقط** يعني نقصان الحرف
والحركة او نقصان الحرف او نقصان الحركة فالضمير في احدهما يرجع الى الثلاثة الاقسام
وهذه ايضا ثلاثة اقسام **او** نقصان احدهما **معه** اي مع ثبوت احدهما وهذا اشمل
نقصان الحرف والحركة مع زيادتهما ونقصانهما مع زيادة الحرف ونقصانهما مع زيادة الحركة
ونقصان الحرف مع زيادتهما ونقصانه مع زيادته ونقصانه مع زيادة الحركة ونقصانها مع
زيادتهما ونقصانها مع زيادة الحرف ونقصانها مع زيادتها وهذه تسعة اقسام فما و
قع التغيير بواحد اربعة **ككاذب** من الكذب بزيادة الحرف **ونصر** من النصر بزيادة
الحركة **وذهب** من الذهاب بنقصان الحرف **وسفر** اسم جمع من السفر بنقصان الحركة
وما وقع التغيير فيه باثنين ستة مثل **ضارب** من الضرب فانه وقع فيه بزيادة الحرف
والحركة **وصاهل** من الصهيل بزيادة الحرف وهو الالف ونقصانه وهو الياء **وعادّ** من
العدد بزيادة الحرف ونقصان الحركة **وخذ** امر من الاخذ بزيادة حركة الخاء ونقص
الالف **وحذر** من الحذر بزيادة الحركة وهي كسرة العين ونقصانها وهي فتحها **و**
جال فعل ماض من الجولان بنقصان الحرف اي جنسه وهو الالف والنون والحركة
وهي حركة العين وما وقع فيه التغيير بثلاثة ثلاثة اربعة مثل **وراحم** من الرحمة
فانه وقع فيه بزيادة الالف وكسرها ونقصان الهاء **وموعد** من الوعد بزيادة الميم و

كسر العين ونقصان فتحة الفاء وكالّ من الكلال بزيادة الألف ونقصان الألف و
فتحة العين وقَبِل من القبول بزيادة كسرة العين ونقصان ضمها والواو وما وقع
فيه التغيير بأربعة واحد مثل كامل من الكمال فإنه وقع بزيادة الألف وكسرة العين
ونقصان الألف وفتحها **مسألة** اختلف في معناه الحقيقي أي
في المعنى الذي وضع له المشتق على ثلاثة أقوال أولها وهو قول الجمهور اشتراط بقاء
المعنى فلا يكون الضارب حقيقة في غير المباشر للضرب وثانيها وهو قول أبي علي وأبي
هاشم وابن سينا عدمه أي عدم اشتراط البقاء فيكون الضارب حقيقة أيضا لمن قد
ضرب قبل وهو الآن لا يضرب وثالثها التفصيل وهو عدم اشتراط البقاء مع عدم
الممكن بقاؤه كمتكلم ومخبر واشتراطه في ممكن البقاء كالقائم والضارب وقول رابع للآمدي
لم يذكر في المختصر وهو الوقف في هذه المذاهب كلها لعدم صحة شيء منها عنده ومحصل
من هذا الاتفاق على أنه حقيقة في المباشر مجاز في المستقبل وأما الماضي فمجاز على
الأول حقيقة على الثاني وعلى الثالث إن كان لا يمكن بقاؤه احتج أهل المذهب الأول
بأنه لو كان حقيقة فيما انقضى لما صح نفيه في الحال لكنه يصح نفيه في الحال فيصح
مطلقا لصدق ليس بضارب في الحال لمن صدر عنه ضرب ماض فيصدق ليس بضارب
مطلقا لأن المقيد أخص من المطلق وصدق الأخص مستلزم لصدق الأعم وصحة
النفي دليل المجاز وإلى هذا أشار بقوله لصحة النفي مطلقا الصحة في الحال والجواب
أن قولك في الحال إن أردت أنه ظرف للنفي بمعنى أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب
فهذا ممنوع بل هو أول المسألة وإن أردت أن في الحال ظرف للمنفي كضارب بمعنى أنه
يصدق أنه ليس بضارب في الحال فهذا مسلم ولكنه لا يستلزم صدق أنه ليس بضارب
مطلقا لأن الضارب في الحال أخص من الضارب مطلقا ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم
وإلى منع اللزوم أشار بقوله ورد بالمنع أو بمنع الاستلزام احتجوا ثانيا بأنه لو صح
الإطلاق حقيقة فيما مضى لصح فيما يستقبل لكنه لا يصح اتفاقا بيان الملازمة أنه
يصح باعتبار ثبوته في حال ما فإن قيد في الحال إن اعتبر في الصحيح لم يصح الإطلاق
في الماضي وهو خلاف المفروض وإن لم يعتبر صح في المستقبل والجواب أنه لا يلزم من
عدم اعتبار قيد عدم اعتبار غيره وههنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال

دون المستقبل إذ لم يحصل منه ضرب فيه فافترقا

وهو تحقق صدور الضرب عنه في الماضي أو في الحال القائلون بالمذهب الثاني وهو
عدم اشتراط البقاء احتجوا أولا بقوله لصحة الإطلاق مطلقا فلا تخلف أهل اللغة في صحة
ضارب أمس والأصل في الإطلاق الحقيقة وثانيا بأن اشتراط بقاء المعنى يستلزم امتناع تحقق
وضعه في مثل متكلم ومخبر مما لا يتصور حصول بعض أجزائه إلا بعد انقضاء بعض وذو الأجزاء
لا يكون موجودا من دون وجود أجزائه كلها فقبل حصول كلها لم يتحقق وبعده قد انقضى و
هذا ما أشار إليه بقوله والامتناع في مثل متكلم والجواب على الأول بمنع كون صحة الإطلاق
ماضيا بمعنى الاشتراط لجواز أن تكون على جهة المجاز بدليل إجماعهم على صحة ضارب غدا و
هو مجاز اتفاقا وهذا ما أشار إليه بقوله ورد بالمجاز لصحته آتيا وقد يدفع بأن المجاز خلاف
الأصل ولا يلزم من مجازية ضارب غدا مجازية ضارب أمس إذ قد يعتبر في كونه حقيقة
من ثبت له الضرب وهو مشترك بين الماضي والحال وعلى الثاني بمنع الاستلزام لأن المعتبر
في مثل متكلم ومخبر المباشرة العرفية كما يقال في فعل الحال فلان يكتب القرآن ويمشي من مكة
إلى المدينة ويراد به أجزاء الماضي ومن المستقبل متصل بعضها ببعض لا يتخللها فعل يعد عرفا
تركا لذلك الفعل وإعراضا عنه فالمتكلم والمخبر حقيقة لمن يكون مباشرا للكلام مباشرة
عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلما حقيقة فاللغة
لم تبن على المشاحة في أمثال ذلك وهذا معنى قوله ولا امتناع عرفا واحتجاج أهل القول
الثالث وهم المفصلون ظاهر وهو جمع المشترطين للبقاء في الممكن والثاني من دليلي النا
فين في غيره **مسألة** في اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى
القائم به قولان فالمعتزلة ومن وافقهم قائلون بجواز اشتقاقه لشيء ومعناه وهو
الصفة المشتق هو منها لشيء آخر والأشاعرة ومن وافقهم مانعون من اشتقاقه لغير
من قام به الوصف والخلاف في مثل قاتل وضارب وأما نحو ضاحك وآكل وقائم وقاعد فلا
خلاف فيه احتج المجيز أولا بأنه ثبت قاتل وضارب لغير من قام به القتل والضرب
وهو الفاعل مع أن القتل قائم بالمفعول لأنه الأثر الحاصل فيه وأجيب بمنع كون المعنى فيما
ذكر الأثر الحاصل في المفعول بل هو تأثير ذلك الأثر وهو قائم بالفاعل ضرورة حصول
الأثر عنه قيل التأثير نفس الأثر وإلا كان حادثا أو قديما والأول يستلزم التسلسل
لافتقاره إلى تأثير آخر زائد عليه والثاني يستلزم قدم الأثر لا يقال فيكون قائما بالفاعل
لأنه يقال قد سلمتم قيام الأثر بالمفعول فيستحيل قيام العرض بمحلين وأجيب بأنه
تشكيك في ضروري فلا يسمع للعلم الضروري بأن التأثير غير الأثر وباختيار الأول

وذلك واضح لأن التأثير من مقولة الفعل والأثر من مقولة الانفعال مطلقا

قوله يستلزم التسلسل قلنا ممنوع وانما يستلزمه لو احتاج التأثير الى تأثير آخر
زائد عليه وهو ممنوع لجواز ان يكون التأثير عدميا والاعدام لا تعلل وثانيا فانه
اطلق الخالق على الله تعالى باعتبار معنى وهو الخلق والخلق المخلوق والا لكان المخلوق
بل كان غيره وليس الا التأثير فان اختير حدوثه تسلسل واختير قدمه قدم العالم
اذ لا يتصور تأثير ولا اثر مانع لاستحقاق اسم الفاعل لغيره اي المعنى بقوله الا
سفرا يعني انا تتبعنا لغة العرب فحصل لنا حكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل
والخلق الذي اورده الاولون امر اعتباري لا وجود له في الاعيان ونمنع الاشتراط
بكون المعنى الذي يشتق منه اسم الفاعل موجودا حتى يرد ما ذكروه بل يكفي الاعتبار العقلي
له وتعبيره اياه ولا نريد بالقيام الا الاختصاص الناعت فلا يلزم ان يكون صفة حقيقية
مفترع فيلزم ان يكون القديم محلا للحوادث

فصل الترادف

وقد عرفته واقع في الاكثر للاستقراء وذلك نحو قعود وجلوس للهيئة المخصوصة
وبهتر وبحتر للقصير وصلهب وشوذب للطويل وخالف في جوازه وقوعه ثعلب وابن
فارس قالوا وما يظن من المترادف من المتباين بالنظر الى اصل الاشتقاق ورد بتعذر
اطلاقهما على ذات واحدة كالحنطة والقمح فالحنطة اسم الذات والقمح صفة لها يقال
قمحت الناقة اذا رفعت راسها سمي به هذا الحب لانه ارفع الحبوب وكالاسد والليث
فان الاسد اسم الذات والليث صفة له بمعنى كثرة الفقاء يقال لاث يلوث اذا اكثر
وكالانسان والبشر فان الانسان موضوع له باعتبار الانس او النسيان والبشر
باعتبار بادي البشرة وكالخمر والراح لتغطية العقل والارتياح وهما من باب صفة الذات
وكالناطق والفصيح من باب صفة الذات وصفة صفتها وكالناطق بمعنى مدرك المعقو
لات والفصيح من باب جزء الذات وصفة صفتها وغير ذلك كثير وهذه تكلفات بعيدة
لم تقم عليها دليل ولا امكن اجراؤها في جميع المواضع قالوا لو وقع الترادف لزم العبث
واللازم باطل اما الشرطية فلان واحدا في الافهام كاف فلا فائدة لوضع الاخر واما الا
ستثنائية فظاهر والجواب بمنع الملازمة وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في
افهام المعنى وليس كذلك اذ التوسعة فائدة يقصد اليها لو حصوله منها كثرة الذرايع
في المقصود فيكون افضى اليه ومنها تيسير النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما للقافية
والفاصلة دون الاخر وغير ذلك وان سلم انحصار الفائدة في الافهام فلا نسلم كفاية واحد
فيه لجواز ان يضع احد القبيلتين احد الاسمين والاخرى الاخر من غير شعور بكل بوضع
الاخرى ثم يشتهر الوضعان والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار عليه بقوله

والتوسعة ينفي العبث ولا ترادف في حد والمحدود في الاصح وزعم قوم انهما مترادفان
ولذلك قالوا ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات باوضاع
متعددة بخلاف المحدود ولا ترادف ايضا في نحو عطشان نطشان وحسن بسن وذهب
قوم الى انهما من قبيل المترادف وليس بمستقيم لان التابع فيها لا يفرد ولو افرد لم يدل على
شيء بخلاف المتبوع

فصل

والمشترك وقد عرفته ايضا فيه اقوال
اولها وهو قول الاكثر انه واقع مطلقا وثانيها انه غير واقع في الكتاب وثالثها
انه غير واقع فيه وفي السنة ورابعها انه واجب الوقوع وخامسها انه ممتنع مطلقا
وهو قول ثعلب وابي زيد والبلخي والابهري وسادسها انه ممتنع بين النقيضين وهو
قول الرازي وقد اشار في المختصر الى هذه الاقوال كلها وحججها وشبهها وما يرد
عليها على هذا الترتيب فالى الاول بقوله والاشتراك واقع للاستقراء اي تتبع لغة العرب
كالعين والقرء والجون وعسعس وغير ذلك مما لا يحصى ومن تتبع كتب اللغة علمه علما ضر
وريا والى الثاني والثالث بقوله وفي الكتاب والسنة يعني ان الاصح وقوع المشترك في
الكتاب والسنة وقد منعه قوم في الكتاب وقوم فيه وفي السنة كما عرفت قالوا لو وقع
فاما ان يقع مبينا او لا وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه التطويل بلا فائدة لامكان
بيانه بمفرد لا يحتاج الى البيان فلا تطول واما الثاني فلعدم الفائدة وحاصله لزوم
ما لا حاجة اليه او ما لا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب والسنة عنه والجواب باختيار
الاول ولا نسلم لزوم التطويل بلا فائدة اذ ربما تقع الثبات بالمجموع كعين جارية ولو جيء با
حدهما لم يعلم المراد او لاشتمال الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغة كما قرره علماء المعاني وبا
ختيار الثاني ولا نسلم ان المقصود من كل اللغة التفاهم التفصيلي بل قد يقصد التعريف الا
جمالي كما يقصد التعريف التفصيلي بدليل اسماء الاجناس والى ما ذكرنا اشار بقوله
كاسماء الاجناس فلا يرد انه اي بين طال بلا فائدة والا لم يفد والى القول الرابع بقوله
لا واجب واحتج القائلون بالوجوب بان المعاني موجودات مجردة ومادية ومعدومة وما
ممكنة وممتنعة وانها غير متناهية وايضا من جملتها الاعداد وهي غير متناهية
والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية ينضم بعضها الى بعض مرات متناهية
فاذا وزعت المتناهي على غير المتناهي كان الموضوع له متناهيا فيجب الاشتراك والا
بقي اكثر المعاني بغير لفظ وهو مخل بغرض الواضع الذي هو تفهيم المعاني والجواب
انا لا نسلم ان المعاني غير متناهية لان حصول ما لا نهاية له في الوجود محال ولا حاجة
بنا الى الوضع لغيره واما الاعداد فالداخل منها في الوجود متناه ولا نسلم ايضا ان
الالفاظ متناهية لامكان تركيب الحروف كل حرف مع اخر مع الاطلاق في النهايات المحال

لا بد له واسند باسماء العدد لعدم تناهيها مع تركبها من اثني عشر اسما والى الجواب اشار
بقوله وتناهي الالفاظ لا المعاني ممنوع ثم ان تناهيها معا وهو جواب الاول ولا تناهيها
معا وهو جواب الثاني وان سلم ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية فالمقصود
بالوضع متناه فلا يجب الاشتراك او الاخلال وذلك لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها
التفصيلي وتصور ما لا تناهي محال ولا يكون الا لفائدة تخاطب الناس بها وهو موقوف
على تصورهم ايضا فلا يرد نفي الاستحالة اذا قيل بان الواضع هو الله والى القول
الخامس والسادس بقوله ولا ممتنع مطلقا سواء كان اللفظ المشترك موضوعا لامرين
متساويين وقيل بالنقيض (اي لفظ النقيض) اذا فرض وضعه لكل من المتناقضين بوضع او كان موضوعا
لغيرهما كالقرء ولا ممتنع بين النقيضين فقط احتج المانعون مطلقا بان المقصود من
الوضع تفهيم المعاني ووضع الالفاظ المشتركة مخل بالمقصود لخفاء القرائن قالوا وما يظن
(كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب والشمس لعلاقة ...)
به الاشتراك فاما حقيقة ومجاز بان يكون موضوعا لاحدهما واستعمل في الاخر واشتهر
فاشتبه الحقيقي بالمجازي فظن انه مشترك بينهما واما متواطئ لكونه موضوعا للقدر
المشترك بينهما فاستعمل فيهما باعتباره فظن ذلك والجواب لا نسلم ان الفهم التفصيلي
لا يحصل مع الاشتراك لحصول المقصود بالقرائن مفصلا كما تراه في الالفاظ المشتركة
المستعملة مع القرائن الحالية او المقالية التي فهم منها المقصود تفصيلا سلمنا فلا نسلم
انحصار المقصود في الفهم التفصيلي بل قد يقصد الاجمالي بدليل اسماء الاجناس فانها
لا تدل على تفاصيل ما تحتها ولا يقصد بها ذلك بل يفهم منها امر مجمل سواء قيل انها موضوعة
للحقائق بقيد الوحدة او لها من حيث هي لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اشتمالها
عليها والى الشبهة وجوابها اشار بقوله والاخلال بالفهم ممنوع ثم كاسماء الاجناس
واحتج المانعون لوقوع المشترك بين النقيضين بانه لو جاز وضع لفظ لهما لزم العبث
اذ لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل لعدم الخلو عن احدهما واجيب بانه قد
يفيد غير حصول الفائدة بانحصار التردد بين امرين وان سلم لزوم العبث لم يمتنع من وا
ضعين يضع احدهما لاحدهما بخصوصه والاخر للاخر بخصوصه انما ينفي نوعا مخصوصا
من المشترك وهو ما كان من واضع واحد وهو لا ينفي ما ادعيناه من وقوع وضع
مطلق المشترك واعلم انه ذكر في جمع الجوامع قولا سابعا وهو انه جائز غير
واقع وعزاه الى ثعلب والابهري والبلخي وجعل نفيه عن الكتاب والسنة من بعض

(هو ابو القسم الكعبي ينسب الى بلده بلخ)

(كالقرء موضوع للقدر المشترك بين الطهر والحيض وهو الجمع من قرأت الماء في الحوض اي جمعته و الدم يجتمع في زمن الحيض في الرحم وفي زمن الطهر في الجسد ... ضيا)

(ثعلب ومن معه)
الوقوع لا الجواز ومن تبع اصحابنا انهم على انهم يعنون الجواز لا الوقوع وقد صرح به
العلامة في شرحه على مختصر المنتهى بان القول الثاني فيه للمانعين مسئلة
اختلف في المشترك هل يجوز اطلاقه على الكل من معنييه او معانيه ان صح الجمع
بينها او بينهما كالقرء والعين بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد على فرض كونها حقيقة فيهما
فانه لا يمكن جمعهما وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد باللفظ المشترك في استعمال واحد
كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو
مجموع بان يقال رايت العين ويراد الباصرة والجارية وغيرهما وفي الدار الجون اي الا
سود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت وفيه ستة اقوال الاول قول المنصور بالله
والشافعي وابي علي وقاضي القضاة وشيخ جعفر والشيخ الحسن وهو قول الاكثر انه يصح
اطلاقه على كل واحد من معنييه ومعانيه حقيقة لا مجازا فيحمل المشترك اذا ورد بلا
قرينة عليه اي على الكل من معانيه لانه ظاهر في الكل ولا يحمل على احدهما خاصة الا
بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام على هذا القول قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة وهذا التفريع لاصحابنا والشافعي وبعض اهل هذا القول
ذهب الى ان المشترك حقيقة في الكل من غير ظهور فيه لاحتمال ان يراد به واحد او
كل واحد وهذا عندي ارجح القول الثاني قوله وقيل لا يصح اطلاقه على الكل لا
بحسب الارادة ولا بحسب اللغة لا حقيقة ولا مجازا وهو قول ابي عبد الله وابي هاشم و
ابي الحسن الكرخي القول الثالث ما افاده بقوله وقيل يصح ارادة لا لغة اي
يصح ان يراد الكل عقلا ولا مانع من قصده كما زعم المانع ان الدليل قائم على امتناعه لكن
اللغة منعت منه حقيقة ومجازا ولولا منعها لم يمتنع غيرها وهذا قول الامام يحيى وابي
(يحيى ... البصري)
الحسين البصري وابي حامد الغزالي والرازي القول الرابع قوله وقيل يجوز اطلاقه
على كل ما وضع له مجازا لا حقيقة وهو قول جمهور المتأخرين فهذه اربعة مذاهب
وسياتي الخامس والسادس احتج الاولون بقوله لنا انه وضع لكل واحد من
المعاني من غير تقييد بالانفراد عن الاخر ولا بالاجتماع معه فلم يستعمل في غير ما وضع
له وتحقيقه ان المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط
ان يكون وحده ولا بشرط ان يكون لا وحده على ما هو شان الماهية بلا شرط شيء
وهذا المعنى متحقق في حال الانفراد وفي حال الاجتماع فاستعمال اللفظ المشترك في
المعنى حال الاجتماع بالآخر استعمال له في تمام الموضوع له كما في الانفراد فالموضوع

لزم بقيد بالافادة عن شي ولا باجتماع به واحتجوا ثانيا بانه وقع استعمال المشترك في
معنييه في نحو قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ووجه الدلالة ان لفظ
الصلوة مشترك بين المغفرة والاستغفار لتبادرهما عند الاطلاق وقد استعملت فيهما
دفعة واحدة لاسنادها الى الله والى الملائكة ومن المعلوم ان الصادر من الله تعالى هو المغفرة
لا الاستغفار ومن الملائكة الاستغفار لا المغفرة والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا
يعدل عن الاصل الا بدليل فلا يرد انها مستعملة في الاعتناء بحاملها الشرف وهو مشترك
بين المغفرة والاستغفار ولانه حذف الخبر من الاول وان الاصل ان الله تعالى يصلي و
الملائكة يصلون على النبي لان الحذف خلاف الاصل ايضا احتج المانع لاستعمال المشترك
في الجمع اما حقيقة فبانه لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه لانه استعمال اللفظ في
غير ما وضع له وان وضع له كان استعماله فيه استعمالا له في بعض معانيه وهو خلاف
المدعا والجواب انا نختار انه لم يوضع للمجموع ولا نسلم توقف الجواز اي جواز الاستعمال في الجميع على الوضع للمجموع لكفاية الوضع لكل واحد في ذلك لانا لا نريد ان يكون
المجموع مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي كما عرفت وفرق ما بين الجميع والمجموع فرق
ما بين الكل الافرادي والكل المجموعي وهو مشهور ويوضحه انه يصح كل فرد تسعه هذه
الدار ولا يصح كل الافراد ويصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد واما مجازا
فان استعماله في المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم بطريق المجاز
لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين مثلا علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له
والاخر على انه مناسب للموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد
كل واحد منهما على انه نفس الموضوع له لكان حقيقة لا مجازا ولو اريد كل واحد على انه
مناسب للموضوع له لكان مجازا لا حقيقة وذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى
مجازي ويتناولهما لانهما من افراده وقد عرفت انه ليس من محل النزاع واما باستعماله
في كل واحد منهما على انه معنى مجازي بالاستعمال واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين
باطل بالاتفاق احتج المانعون لاستعمال المشترك في الجميع حسب اللغة فقط
بانه لو استعمل في كل من معنييه او معانيه والتقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده
لزم ان يكون كل منهما وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن مستعملا في جميع
والجواب انكم اعتبرتم قيد الوحدة وجعلتموه جزءا من المعنى الموضوع له اللفظ ولا نسلم
كون قيد الوحدة جزء المعنى الموضوع له لجواز ان لا يعتبر احد المعنيين بل الوضع

عند وضعه اللفظ للآخر فلا يعتبر انفراده عنه ولا اجتماعه به احتج القائلون بجواز
اطلاقه على كل من معانيه مجازا لا حقيقة بانه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق
احدهما على البدل لان يراد هذا او ذاك ولا يسبق منه الجميع بان يراد هذا وذاك والسبق
الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز والجواب انا لا نسلم سبق احدهما اي
احد المعنيين من اطلاق المشترك على البدل اي من غير تعيين احدهما بل يدعى
سبقهما على ما ذكر في تقريب المذهب الاول وان سلم سبق احدهما لا على التعيين كان
الاشتراك معنويا لا لفظيا على ان القول بكونه مجازا عند الاستعمال في الجميع مشكل
لان كلا منهما نفس الموضوع له وقد سبق فيه ما عرفت وههنا قول خامس وهو انه
قد يجوز ان يراد بالمشترك المعنيان في السلب اي النفي بخلاف الاثبات نحو لا عين عندي
يجوز ان يراد به جارية والذهب مثلا بخلاف عندي عين وذلك لان زيادة النفي على الاثبات
معهودة في اللغة كعموم النكرة المنفية دون المثبتة وسادس وهو انه يجوز ان يراد
به الجميع في الجمع خاصة كقولك عندي عيون وتريد به جارية وباصرة وذهبا لا المفرد
واما المثنى فحكمه حكم الجمع كما صرح به الاسنوي وذلك لان الجمع متعدد في التقدير مجاز بعدد
مدلولاته بخلاف المفرد والفرق بين السلب والايجاب والجمع والافراد ضعيف لان
النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات والجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد
فان افادة المفرد افادة الجمع والا فلا والخلاف في صحة تثنيته اي المشترك باعتبار
معنييه وفي جمعه باعتبار معانيه يبتني عند الاكثر على الخلاف في المفرد فمن اجازه فيه
اجازهما فيهما ومن منعه فيه منعه فيهما هكذا في مختصر المنتهى والفصول وجمع الجوامع و
قال الرضي في شرح الكافية وعند المصنف تردد في جواز تثنية الاسم المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة فمنع من جواز ذلك في شرح الكافية لانه لم يوجد مثله في كلامهم مع
الاستقراء وجوزه مع الشذوذ في شرح المفصل وذهب الجزولي وابن مالك والاندلسي الى
جواز مثله قال الاندلسي تقول العينان في عين الشمس وعين الميزان فهم يعتبرون
في التثنية والجمع الاتفاق في اللفظ دون المعنى وهذا المعنى قريب من مذهب الشافعي
وهو ان الاسماء المشتركة اذا وقعت للفظ العموم نحو قولك الاقراء حكمها كذا او
في موضع العموم كالنكرة في غير الموجب نحو ما لقيت عينا فانها تعم في مدلولها لانها
المختلفة مثل الفاظ العموم سواء هذا كلامه وهو قريب الى موافقة ما حكي عن الاكثر
من ان الخلاف في التثنية والجمع مبني على الخلاف في المفرد ووجهه ما تقرر من مذهب

الاصلاف (interlinear, above «الخلاف»)

لا يصلح الى الوضع له بل يريد ان كل واحد منها مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي ... اصل (vertical marginal note, right page)

الثالث فهي لعدم التصريح منهم بالجواز في المفرد ويحتمل ان يوافق ما حكي عن الاكثر من عدم
اشتراط الاطلاق على الاطلاق ووجه القرب الموافقة في غير المفرد

فصل

في تعريف الحقيقة والمجاز وبيان اقسامهما واحكامهما اللفظ كالجنس للحدث شامل للكلام
والكلمة المستعمل خرج به المهمل وما وضع ولم يستعمل فانه لا يسمى حقيقة ولا مجازا فيما
وضع له اي في معنى وضع له من حيث انه وضع له فيخرج الغلط نحو خذ هذا الفرس
مشيرا الى كتاب ويخرج المجاز لانه وان كان موضوعا بالوضع النوعي فالمراد بالوضع
اذا اطلق ما قيدناه في بيانه واسقط عن التعريف قيد في اصطلاح التخاطب مع انه يخرج
المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح غير اصطلاح التخاطب كالصلوة اذا استعملها
المخاطب بعرف الشرع في الدعاء لعلاقة فانها تكون مجازا لاستعمالها في غير ما و
ضعت له في الشرع وان كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة لاغناء قيد الحيثية
(علة لقوله واسقط عن التعريف)
المشعور به في التعريف عن ان التعريف معه من دون ملاحظة قيد الحيثية غير مانع
ايضا لجواز ان يكون لفظ موضوعا لمعنيين في اصطلاح التخاطب ويستعمل في احدهما
لا من حيث انه موضوع له بل من جهة العلاقة بالمعنى الاخر فانه مجاز مع انه مستعمل
فيما وضع له في اصطلاح التخاطب وخروجه مع ملاحظة قيد الحيثية لا يخفى فما
صدق عليه ما ذكرناه حقيقة في الاصطلاح وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل من
حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته نقل الى اللفظ الثابت
او المثبت في مكانه الاصلي والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية ومعنى كونها
للنقل انها علامة على كون لفظ الحقيقة غالبا غير محتاج الى الموصوف فلا حاجة
الى ما قيل هذا على الثاني ظاهر لاستواء المذكر والمونث فيه واما على الاول فباعتبار
ان يجعل وصفا لمذكر لا لمونث لعدم استوائهما فيه واللفظ المستعمل في غير ما وضع
له وقد عرفت فوائد القيود وعدم الاحتياج الى زيادة في اصطلاح التخاطب وقوله
لعلاقة يخرج الغلط وقوله مع قرينة عدم ارادته يخرج الكناية لانها لفظ مستعمل
في غير ما وضع له مع جواز ارادته مجاز اي يسمى ما صدق عليه ذلك مجازا في
الاصطلاح وهو في اللغة مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه نقل الى اللفظ
الجائز اي المتعدي مكانه الاصلي او اللفظ المجوز به على معنى انهم جازوا به مكانه الا
صلي وكل واحد منهما اي من الحقيقة والمجاز ينقسم الى اربعة اقسام لغوي

وشرعي وعرفي خاص بمعنى ما نقله عن المعنى اللغوي وخص بغير الشارع وعرفي
عام لا بمعنى ما نقله اما الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة فهي لغوية
كاسد للسبع وان كان الشارع فشرعية كالصلوة المنقولة من الدعاء للعبادة المخصوصة
والا فعرفية عامة كدابة فانها لما يدب كالانسان فخصصها العرف العام بذوات
الاربع وهجر المعنى الاول ولا يستعمل فيه لكل ما يدب الا بقرينة او عرفية خاصة
كمصطلحات اهل كل علم واهل كل صناعة واما المجاز فلان اللفظ ان كان مستعملا
في غير ما وضع له لغة فهو لغوي كاسد للرجل الشجاع او شرعيا فهو شرعي كالصلاة
في الدعاء او في العرف العام كالدابة لكل ما يدب فهو عرفي عام او في العرف الخاص
فهو عرفي خاص كمصطلحات اهل الصناعات والعلوم اذا استعملوا شيئا منها فيما
يناسب معناه عندهم

مسئلة

واتفقوا على ان
الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان سواء كانت العرفية عامة او خاصة والمجاز
في الشرعية ايضا وهو قول الجمهور خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني واعلم انه لا
نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها
اللغوية قد صارت حقائق فيها انما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها
بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة فتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا او بغلبتها
في تلك المعاني في لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن
فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة
عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على
المعاني الشرعية وفاقا فاما في كلام الشارع فيحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية
عند الباقلاني احتج الجمهور بقوله لتبادر الشرعي من اطلاق الصلوة والزكوة
والصوم والحج يعني انه يتبادر من هذه الالفاظ الى الفهم عند اطلاقها معانيها الشرعية
التي هي الركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات واداء مال مخصوص وامساك
مخصوص وقصد مخصوص على اوجه مخصوصة بعد ان كانت للدعاء والنماء والامساك
والقصد المطلقين وذلك علامة الحقيقة واورد عليه انه لا يلزم من سبق المعاني
الشرعية عند الاطلاق ثبوت الحقائق الشرعية لجواز صيرورتها بالغلبة حقائق
عرفية خاصة اي في عرف اهل الشرع وان لم تكن حقائق شرعية اي بوضع الشارع

وقد يجاب بانه لا ريب في ان هذه المعاني المخصوصة لا يعرفها اهل اللغة وان الشارع
قصد الى تعريف المكلفين اياها ولم يكن الا بهذه الاسماء وهي مجردة عن لازم المجاز الذي
هو القرائن قطعا والا لنقلت مثلها ولا نعني بثبوتها الا ذلك ولاجله تتبادر من كلام
الشارع احتج القاضي ابو بكر ومتابعوه اولا بانها لو نقلها الشارع الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المكلف لان الفهم شرط التكليف ولو وقع التفهيم لنقل الينا لانا مكلفون
مثلهم والنقل اما متواتر ولم يوجد او احادي ولا يفيد العلم والجواب انها فهمت لهم ولنا
بالترديد وبالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح معهم بوضع اللفظ
للمعنى وهذا ما اشار اليه بقوله والتفهيم بالقرائن احتجوا ثانيا على الافادة بقوله
قيل هي اي الحقائق الشرعية لو وقعت لكانت غير عربية لان المفروض ان العرب
لم يضعوها ولو كانت غير عربية للزم ان لا يكون القرآن عربيا لان اشتمال القرآن
عليها ينفي عربيته فلا بعضه خاصة حتى لا يكون كله عربيا وقد قال تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا قلنا في الجواب ليس كله عربيا بل هو ممنوع والضمير في انا انزلناه للسورة
لا للقرآن وليس في السورة شيء من هذه الالفاظ قالوا السورة بعض القرآن وبعض
القرآن لا يكون قرآنا قلنا لا نسلم عدم صدق الشيء على البعض مفردا ايا وانما يلزم
لو لم يكن اسم الشيء كالماء والعسل ومثلهما القرآن بانه مفهوم كلي يصدق على مجمله
وعلى اي بعض منها ولذلك لو حلف لا اقرأ القرآن حنث بقراءة اية وصح ان
يقال هذه الاية قرآن باعتبارين بخلاف المائة والرغيف وان سلم ان القرآن
كله عربيا فلا يلزم من كونها في القرآن امتناع كونه عربيا فقد يطلق العربي ولو
مجازا على ما غالبه كذلك اي عربي كشعر فيه فارسي وعربي فانه ينسب الى ما غلب
فيه منهما واطلاق العربي على القرآن لا يستلزم كونه حقيقة فيه غايته ان يقال
الاصل في الاطلاق الحقيقة لكن المجاز قد يرتكب لما ذكرنا من الدليل على كونها حقائق
شرعية وتوقف الآمدي في الوقوع وعدمه لتعارض الادلة عنده فلم يختر شيئا
واعلم انها قد اختلفت الكتب في نقل المذاهب في هذه المسئلة فقال الامام
في المعيار في وقوع الشرعية اربعة مذاهب اولها نفيه وعزاه الى بعض
المرجئة والى الباقلاني وثانيها انها باقية على افادة معانيها اللغوية مع زيادة

امور اشترطها الشرع فالصلوة مفيدة للدعاء بشروط هي الركوع والسجود ونحوهما
وعزاه الى ابي حامد الغزالي واختاره لنفسه ونقله عن ابي حامد مخالف لكلامه
في المستصفى لان كلامه فيه لا يخالف ما هنا وثالثها انها مجازات استعملت فيما ناسب
معانيها اللغوية وعزاه الى الرازي ورابعها انها منقولة عن معانيها اللغوية
الى معانيها الشرعية وعزاه الى جماهير ائمة الزيدية والمعتزلة والفقهاء وفي المحصول
وفروعه ثلاثة مذاهب النفي والاثبات والثالث وهو اختياره انها مجازات وفي جمع
الجوامع ثلاثة مذاهب نفي الامكان ونفي الوقوع والوقوع واختاره وعزاه الى الشيخ ابي اسحق
الشيرازي والجويني والرازي وابن الحاجب وعزوه هذا الى الرازي يخالف اختياره في
المحصول انها مجازات وهذه كلها ترجع الى ما ذكرناه من القولين لان الثاني والثالث
مما حكاه الامام يرجعان الى نفيها ان كانت الشروط خارجة كما هو الظاهر
والراجع الثاني الى الرابع وهكذا الكلام في عبارة المحصول وجمع الجوامع بل
يخرج من عبارة جمع الجوامع قول ثالث وهو نفي الامكان وهو لمن يقول ان بين
اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية وبطلانه ظاهر ولم يذكر ابو الحسين في المعتمد
غير القولين وعزا الاثبات الى الائمة والفقهاء والنفي الى قوم من المرجئة ولكنه قال
ان بعض عللهم تدل على انهم اجازوا ذلك وبعضها على انهم قبحوه فهو يشير الى مثل ما في
جمع الجوامع ثم اعلم ان الشرعية قسمان فرعية وهي المنقولة الى فروع الدين
ودينية وهي المنقولة الى اصول الدين كالايمان والكفر والفسق ومؤمن وكافر وفا
سق وبعض المثبتين للشرعية يقتصرون على الفرعية وهم جمهور الاشعرية و
المختار وقوع الدينية ايضا وهو قول اكثر الزيدية والمعتزلة وبعض الفقهاء وجما
هير من السلف قال ابن حجر في مقدمة فتح الباري على البخاري كتبت عن الف وثما
نين نفسا ليس فيهم الا صاحب حديث وقال ايضا لم اكتب الا عمن قال الايمان
قول وعمل وذلك لان المؤمن لغة المصدق قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا وشرعا
المطيع اي فاعل الطاعات ومجتنب المقبحات مع التصديق وكذا الايمان في اللغة
التصديق وفي الشرع فعل الطاعات واجتناب المقبحات معه وذلك لقوله تعالى
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا
وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون

حققالهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم دلت الآيات على ان المومنين هم فاعلوا
الطاعات وتاركوا المقبحات ودلت باولها واخرها على ان هذا الوصف مقصور عليهم لا يتعدا
الى غيرهم وهو المطلوب وغيرها كقوله تعالى وبشر المومنين بان لهم من الله فضلا كبيرا و
قوله تعالى وسوف يوتى الله المومنين اجرا عظيما وقوله تعالى وبشر الذين امنوا ان لهم قدم
صدق عند ربهم بشرها كل مومن ولو كان الايمان التصديق لكان الفاسق مومنا داخلا
فى هذه البشارات فيسقط عن نفسه التحفظ عن المعاصى والاجماع مانع من ذلك
وقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وذلك لان الاية نزلت
بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة الصلوات التى كانت اليه وقوله تعالى انما المومنون
الذين امنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستاذنوه الى
اخرها ولان المومن لا يخزى فى الاخرة بدليل قوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا
معه نورهم الاية والفاسق يخزى لقوله تعالى ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الاخرة عذاب
عظيم والمعذب مخزى لقوله تعالى فى المحاربين انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت
ان الفاسق مخزى وكل مومن ليس بمخزى وهو يستلزم ان الفاسق ليس بمومن و
هو المطلوب ومن ذلك ما روى ابن ماجه والطبرانى عن على عليه السلام عن النبى صلعم
انه قال الايمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالاركان وما رواه الشيرازى
فى الالقاب عن عايشة عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال الايمان بالله اقرار با
باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالاركان وما رواه مسلم وابو داود والنسائى وابن
ماجه عن ابى هريرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال الايمان بضع وسبعون شعبة
فافضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحيا شعبة من الايمان
وما رواه احمد والبخارى والنسائى عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه
قال لا يزنى العبد حين يزنى وهو مومن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مومن
ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مومن ولا يقتل حين يقتل وهو مومن وما رواه البخارى ومسلم
واحمد والنسائى وابن ماجه عن ابى هريرة عنه صلى الله عليه وآله انه قال لا يزنى الزانى
حين يزنى وهو مومن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مومن ولا يسرق السارق
السارق حين يسرق وهو مومن ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس فيها
ابصارهم حين ينتهبها وهو مومن وزاد احمد ومسلم ولا يغل احدكم حين يغل وهو
مومن فاياكم اياكم وما رواه احمد وابن حبان فى صحيحه عن انس عنه صلى الله عليه وآله وسلم

وما رواه ابن حبان فى صحيحه عن انس رضى الله عنه عن النبى صلعم انه قال لا ايمان لمن لا امانة له ولا دين
لمن لا عهد له فهذه تدل على ان فعل الطاعات واجتناب المقبحات من اركان الايمان دلالة صريحة وللقوم تاويلات
للايات والاخبار تخالف ظواهرها المتبادرة من اطلاقها وجواب عام وهو انه فى الاعمال المجاز
والمجاز اولى من النقل الشرعى وما ذكروه لازم لهم لانهم يقولون ان الايمان فى اللغة التصديق مطلقا
وفى الشرع تصديق خاص وهذا منهم اقرار بانه لم يبق على ما كان عليه فى اللغة من الاطلاق
ولما فرغ من الكلام فى حقايق عنها بما يتعلق بالمجاز فقال **مسئلة**
والمختار ان المجاز واقع فى اللغة وهو قول اكثر الناس ونفى قوم وقوعه وهو محكى عن
الاستاذ ابى اسحق الاسفراينى وابى على الفارسى واحتج الاولون بالاستقراء والتتبع لعبارات
اهل اللغة كالاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا
يحصى ونقطع بانها فى هذه المعانى مجازات لانها انما تفهم منها بقرينة والسابق الى الفهم غيرها
عند الاطلاق وهذا حقيقة المجاز قالوا لو وقع لزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة
قلنا لزوم الاخلال بادرى لا يستلزم مطلق المنع وذلك لانه لا اخلال بالتفاهم مع القرينة
المفهمة للمقصود وخفاؤها نادر كل الندرة **قالوا** هو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى
فالمجموع حقيقة فيه قلنا الحقيقة والمجاز من صفات الالفاظ وقد تكون القراين معنوية
فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع وان سلم فالنزاع لفظى فى تسمية جزء هذا المجموع مجازا على انه
لو لم يكن مجازا لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه وهو خلاف ما يدعون ثم ان القائلين
بوقوع المجاز فى اللغة اختلفوا فى وقوعه فى الكتاب والسنة والمختار وقوعه فيهما و
هو قول الاكثر وخالفت الامامية فى وقوعه فى الكتاب والظاهرية فيهما لنا قوله تعالى
يريد ان ينقض فاقامه فيه تشبيه الاشراف على السقوط بالارادة المختصة بذوات الانفس
وقوله تعالى واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل يد الله فوق ايديهم كلما
اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله الرحمن على العرش استوى ففى رحمة الله اولئك على هدى وغيرها
مما لا يعد وفى الكثرة حدا يفيد العلم بوجوده ولا يفيدهم التمحل فى صور معدودة ان امكن كقولهم
فى سال القرية انه حقيقة وانها تجيب بخرق عادة عليهم وان الجدار خلقت فيه الارادة **قالوا** اولا
المجاز كذب لانه ينفى فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق النفى والاثبات معا و
الكذب لا يقع فى الكتاب والسنة اجماعا **قلنا** انما يستلزم صدق النفى كذب الا
ثبات لو تواردا على معنى واحد وهذا ليس كذلك لان المنفى هو المعنى الحقيقى والمثبت
هو المعنى المجازى وهذا ما اراد بقوله وصدق نفيه اى اللفظ المجازى باعتبار
معناه الحقيقى لا يقتضى كذبه باعتبار معناه المجازى لاختلاف متعلقيهما فيقع
فى الكتاب والسنة ولا محذور **قالوا** ثانيا وهو لم ينبه فى الكتاب خاصة

يلزم من وجود المجاز في القرآن ان يكون الباري جل وعلا متجوزا لصدوره عنه وهو باطل بالاتفاق والجواب انه لا يلزم من وقوعه في القرآن وصفه تعالى بالتجوز لانا نقول ان اسماءه تعالى توقيفية على السمع وانها دائرة مع المعنى فيشترط عنده اهل هذا القول اي لا يتوهم الخطأ فيمتنع حسنه وصفه تعالى بالتجوز لايهام الخطأ لان المتجوز يطلق على متعاطي ما لا ينبغي والمنع فيه وهو انها تتوقف على السمع فيمتنع وصفه تعالى به لعدم الاذن متمم

فصل قد عرفت انه لا بد في المجاز من العلاقة والا فهو وضع جديد او غير مفيد والعلاقة وهو معنى يصل الى انواع العلاقة المعتبرة كثيرة يرتقي ما ذكروه الى خمسة وعشرين وقد اشار الى اكثرها بقوله كالمشابهة حيث اي تجوز التشبيه والمذكور منها هنا عشرون نوعا فمنها مشابهة المعنى المجازي للحقيقي في محسوس كاسد للشجاع وسمي ما علاقته المشابهة استعارة ومنها السببية اي سببية المعنى الحقيقي للمعنى المجازي نحو رعينا الغيث اي النبات ومنه قوله صلعم بلوا ارحامكم ولو بالسلام اي صلوها فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل ببعض بالنداوة استعارت البل للوصل ومنها المسببية اي كون الحقيقي مسببا عن المجازي نحو امطرت السماء نباتا وكقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي كذاك الاثم يذهب بالعقول فجعل الخمر اثما لكونه مسببا لها ومنه سميت العطية يدا لكونها سببه ومنها الكلية اي كون المعنى الحقيقي كلا للمجازي نحو يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق اي انامله والغرض منه المبالغة كانه جعل جميع الاصبع في الاذن لئلا يسمع شيء من الصاعقة ومنها الجزئية عكس الكلية كالعين في الرقيب وهي جزء منه ومنه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته ولا بد في مجاز الجزء المطلق على الكل ان يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد والاصبع على الرجل وان كان كل منهما جزءا بخلاف ما ذكرناه فان العين هي المقصودة في كون الرجل رقيبا ومنها اللزوم اي كون المعنى الحقيقي ملزوما للمجازي او عكسه اما الاول فحيث يطلق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون اي انزلنا برهانا فهو يدل لهم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من لوازم ذلك ومنه قول الحكماء كل صامت ناطق اي دال بما فيه من اثر الصنعة على صانعه واما الثاني فحيث يطلق اسم اللازم على الملزوم كقول الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم عن النساء ولو باتت باطهار يريد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال ومنها الاطلاق وذلك بان يطلق اسم المطلق على المقيد كقوله وما الناس كل اثنين منهما هوالك من الناس قبل اليوم يلتقيان اي قبل يوم القيمة ومنها التقييد وهو عكس الاطلاق كقول شريح اصبحت ونصف الناس علي غضبان يريد ان الناس بين محكوم له ومحكوم عليه فالمحكوم عليه غضبان لا النصف الكامل على التعديل والتسوية ومنه اطلاق المشفر على مطلق الشفة ومنها المجاورة وذلك بان يسمى الشيء باسم ما له تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان

المطمئن من الارض وكالراوية للمزادة وهي في اللغة لحاملها ومنها الحالية اي كون الحقيقي محلا للمجازي نحو اصابته عين ومنها المحلية وهي عكس الحالية كقول الشاعر نُبِّئت ان النار بعدك اوقدت ... كلامك فيه وحده لي كفاية ... كان صخورا منه تقذف في سمعي اي في الاذن التي هي محل السمع ومنها الظرفية اي كون الحقيقي ظرفا للمجازي كقوله تعالى فليدع ناديه اي اهل ناديه وقوله عليه السلام لا يفضض الله فاك اي اسنانك اذ الفم محل الاسنان ومنها المظروفية وهي عكس الظرفية كقوله تعالى فاما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة التي هي محل الرحمة والمراد بالظرف ما يختص بالاجسام وبالمحل ما يختص بالاعراض والصفات ومنها الضدية اي كون احد المعنيين ضدا للآخر نحو قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم استعيرت البشارة للانذار ومنها العموم اي كون الاسم العام مستعملا في الخاص كقوله تعالى حاكيا عن محمد صلعم وانا اول المسلمين ومن موسى عليه السلام وانا اول المؤمنين ولم يرد الكل لان الانبياء قبلهما كانوا مسلمين ومؤمنين ونحو الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود وفي بعض الكتب سراقة والاول اصح ومنها الخصوص وهو عكس العموم نحو قوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اي رفقاء ومنها الكون عليه اي كون الحقيقي كان عليه المجازي كقوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى قبل ذلك لانه لا يتم بعد البلوغ وكضارب للفارغ من الضرب عند مشترط بقاء المعنى ومنها الاول اليه اي كون الحقيقي آيلا اليه المجازي نحو قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عصيرا يؤول خمرا ومنها الآلية اي كون الحقيقي آلة للمجازي نحو قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا لان اللسان اسم لآلة الذكر ومنها البدلية اي كون احد المعنيين بدلا عن الآخر كقولهم فلان اكل الدم اي الدية وقول الشاعر يأكلن كل ليلة اكافا اي ثمن اكاف فهذه العلاقات المذكورة في هذا الكتاب وبقي مما ذكره سبعة انواع اولها حذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه نحو واسأل القرية يعني اهلها او لا كقوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة في قراءة الجر اي عرض الآخرة وسمي مجازا بالنقصان وثانيها حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا وطلاع الثنايا اي انا ابن رجل جلا ثالثها النكرة في الاثبات للعموم نحو علمت نفس ما احضرت اي كل نفس ومنه دع امرا وما اختاره اي اترك كل امرئ واختياره رابعها المعرف باللام لواحد منكر نحو ادخلوا عليهم الباب اي بابا من ابوابها نقلا عن اهل التفسير خامسها الحذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا اي كراهة ان تضلوا سادسها الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء والسابع ما قدمناه في نوع اللزوم ومن استعمل اسم اللازم في الملزوم فهم يقسمون نوع اللزوم الى نوعين ولا يعرفون بين الكلية والجزئية وبين الحالية والمحلية والظرفية فيجعلون الاربعة نوعين ولذلك كان ما عدوه من انواعها خمسة وعشرين ووجه اسقاط هذه الانواع عدم صدق حد المجاز عليها اما في ما فيه حذف فظاهر واما اللام في ادخلوا عليهم الباب فهي مثلها في ادخل السوق ولم نعلم مجازيتها وكذلك نفس في علمت نفس لم تستعمل الا فيما وضع له ومجازيته جملة الكلام

كما اشار اليه في الكشاف لا يوجب مجازية المفردات كما صرح به علماء البيان واما ليس كمثله
شيء فالكاف قيد مستعمل في معناه ايضا والمشهور في توجيهه ان الكلام وارد على طريق الكناية
فان انتفاء مثل المثل مستلزم لانتفاء المثل عرفا لان الشيء اذا لم يكن له لجلالته ما يماثل مثله
فالطريق الاولى ان لا يكون له ما يماثله فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغة في نفي التشبيه
ووجه اخر وهو ان الكلام مسوق لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس لو سلم
لا يكون احد يصلح ان يكون مخاطبا الا الشاك في نفي المثل واثباته فاذا نفي مثل المثل فصدق
نفيه اما بانتفاء المثل فانه اذا انتفى المثل انتفى مثله قطعا واما بثبوته
وانتفاء مثله لكن الثاني باطل لانه لو تحقق المثلية لتحقق مثل المثل قطعا لان الذات مختلفة
وهي مثل المثل فيلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل وثبوته فتعين الاول وهو انتفاء المثل وهو
المطلوب والحاصل ان ثبوت التناقض مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله ونفي اللازم يستلزم
نفي الملزوم اذا عرفت ذلك ان تسمية ما سقط بالمجاز من باب الاشتراك اللفظي او
المجاز في التطرف والمشاكلة التي هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله شعرا
قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه ° قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ° هل يحتاج الى وجه مصحح غير
الوقوع في الصحبة راجع الى العلاقات المشهورة ام الوقوع في الصحبة علاقة مصححة له
على ما عند القوم فقال بعض المحققين ان كان بين ذلك الشيء وذلك الغير علاقة مجوزة للتجوز
من العلاقات المشهورة فلا اشكال وتكون المشاكلة موجبة لمزيد حسن كما بين السيئة وجزاها
وان لم تكن كما بين الطبخ والخياطة فلا بد ان يجعل الوقوع في الصحبة علاقة مصححة للتجوز
في الجملة والا فلا وجه للتعبير به عنه ° وقال بعضهم لا يخفى ان المشاكلة ليست حقيقية
وهو ظاهر ولا مجاز لعدم العلاقة ولا مخلص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح
او القول بان هذا نوع من العلاقة فيكون مجازا واعترض ما ذكره البعض
من جعل المصاحبة في الذكر نوعا من العلاقة بانها لا تصلح لذلك لان حصولها بعد استعمال المجاز
والعلاقة يجب ان تكون حاصلة قبله لللاحظ ويستعمل وقد يجاب عنه بانا لا نسلم وجوب
حصول العلاقة قبل المجاز فان العلاقة في المجاز قد تكون باعتبار ما يؤول اليه وهو حصول
المعنى الحقيقي للمعنى المجازي في الزمان اللاحق وهذا الحصول بعد المجاز فالمعتبر هو
الحصول مطلقا سواء كان في زمان المجاز او قبله او بعده واما الذي يجب ان يكون
سابقا فهو تصور العلاقة ولا شك ان العلاقة المصاحبة في الذكر متحقق في زمان
المجاز وان تصورها سابق عليه واما التزام قسم ثالث غير الكناية على قول قائل بالعدم
القائل به وقيل العلاقة هنا هي المجاورة في الخيال فانه اذا كان خياطة الجبة والقميص مطلوبة
عند مخاطب تم صورته في خياله لكثرة ما يأتي به بنفسه فاذا اورد صورة الطبخ في
خياله بان قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه تقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فتجوز
ان تعبر عن خياطة بالطبخ وتقول اطبخوا لي جبة وقميصا وليس العلاقة المصاحبة في الخارج

ب تصورها وتعقلها فلا اشكال واعترض بانه لا يلزم في صورة المشاكلة المقارنة
تحتاج اليه الا عند استعمال اللفظ فقط ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة كما ذكره فيما عرفت قال
شيخنا رحمه الله تعالى لسعدان فقال ان العلاقة في مجاز المشاكلة من قبيل استعمال المقيد في المطلق
اراد بقوله اطبخوا افعلوا فان الطبخ فعل لكن لشيء مخصوص والمشاكلة محسنة لهذا المجاز فلا
يلزم انه يحسن التجوز بكل مقيد عن مطلق حتى يحسن جاء زيد اي رجل مثلا ثم اعرف
العلاقة ووجوب نقلها فاعلم انه قد اختلف في احاد المجازات هل يجب نقلها باعيانها من
اهل اللغة فاذا نقل الينا اطلاقهم النبات على المطر فلا نطلقه الا عليه ام لا يجب ذلك بل يكتفي
بنقل العلاقة فنطلق مثلا اسم المسبب على السبب اي سبب كان والمختار انه لا يجب نقلها وذهب
المشار اليه بقوله لا الاحاد وهو معطوف على قوله العلاقة معتبر نوعها وعليه الجمهور
محتجين بالاستقراء اي تتبع احوال ائمة الادب وتفاصيل نظمهم ونثرهم فانه من استقرأ علم انهم
لا يتوقفون بل يستعملون على ان اختراع استعارات غريبة بديعة لم تسمع باعيانها عن اهل اللغة
احد طرق البلاغة وشعبها التي ترفع طبقة الكلام احتج المعتبرون لنقل الاحاد
في جوازها للتجوز بان عدمه يستلزم القياس او الاختراع وهما باطلان اما لزوم احدهما
فلان التجوز بلا نقل اثبات ما لم يصرح به من اطلاق اللفظ على المعنى المجازي فان كان لجامع
مشترك بين المعنى المجازي الذي لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى مجازي صرح باطلاق
اللفظ عليه فهو القياس فان لم يكن بجامع فهو الاختراع بلغة ولم يكن تكلما بلغة العرب واما
بطلانهما فالقياس قد تقدم والاختراع ظاهر واجيب بالمنع فلا نسلم كونه وهو يستلزم عدم
نقلها اي الاحاد القياس او الاختراع بل هو فرع ما علم بالاستقراء من تجويز نوع
العلاقة على كل ما وجدت فيه العلاقة من المعاني وحاصل الجواب منع لزوم احدهما لوجود
قسم ثالث وهو ان نص الواضع نصا كليا على جواز اطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه
وبينها علاقة مخصوصة ولا يحتاج الاسم بذلك الاطلاق عن لغتهم والا خرج رفع الفاعل و
نصب المفعول عن لغتهم وكان قياسا او اختراعا ويعتقد ان الواضع عين اللفظ بازاء
المعنى المجازي تعيينا كليا بمعنى انه جوز اطلاقه على كل ما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي نوع
من العلاقات المعدودة علم ذلك باستقراء اللغة واستعمالات العرب وان لم يوجد
النص الصريح به في كل من الاحاد كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وما يدل بالهيئة كالمبني
للمفعول والامر والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع باحا
دها بل علم بالاستقراء تعيين هيئاتها للدلالة على معانيها الا ان تعيين الهيئات للدلالة
بنفسها اي من غير اشتراط قرينة خارجة عن اللفظ فصارت كالاوضاع الشخصية ودخلت
في مطلق الوضع فكانت من قسم الحقيقة وتعيين المجازات للدلالة بمعونة القرائن مع
عن ارادة المعاني الاصلية فخرجت عن قسم الحقيقة ومع ان يتناولها الوضع كما تقدم
احتجوا ثانيا بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان
للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم
باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة ما هي الا مصححة

اي مقتضية لصحة الاستعمال ولا يضر التخلف عن المقتضي للصحة لجواز ان يكون لمانع مخصوص
فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي على ان شرط الاستعارة منتف في نخلة لطويل غير انسان
وهو تشابههما في اخص الاوصاف واما اطلاقها على الانسان الطويل فليس لجامع فيه مجرد الطول
بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وذبالة فيها

مسألة

و يعرف المجاز بوجوه اي خواص يتميز بها عن الحقيقة فمنها ضرورية اي يعرف بها المجاز ضرورة
نحو ان يصرح اهل اللغة باسمه كان يقولوا هذا اللفظ مجاز او بحده كان يقولوا هذا اللفظ مستعمل
في غير ما وضع له مع المصحح والصارف فان قلت الكلام في حصول المعرفة
الضرورية وكون معرفته حاصلة بالحد ينافي كونها ضرورية قلنا المراد فيما اذا كانت
معرفته من الحد تعليمية بان يلقي اليك الحد فتعرفه اذ لو كانت فكرية فهي نظرية وليس الكلام فيه
او بخاصته كان يقولوا استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى يتوقف على علاقة ومنها نظرية
اي يعرف بها المجاز بالنظر ومنها اي من النظرية صحة النفي للمعنى الحقيقي عن المعنى المستعمل فيه عند
العقل وفي نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار فهذه علامة لكون اللفظ مجازا وعدم صحة
النفي علامة لكونه حقيقة وقيد بقوله عند العقل وفي نفس الامر ليدفع نحو ما انت بانسان
لصحته لغة وعرفا من الفاقد لبعض الصفات الانسانية المعتد بها كالبليد وغيره بناء
على اعتبارات خطابية قيل يشكل هذا بالمجاز المستعمل في الجزء واللازم كالانسان
بمعنى الناطق او الكاتب فانه لا يصح نفي الانسان عن الناطق او عن الكاتب مع ان الحقيقة
لم توجد فلا يكون عدم صحة النفي علامة للحقيقة لوجوب اطراد العلامة وقد يجاب بان هذا
الاشكال ناش من اشتباه العارض والمعروض فان المعنى المجازي هو مفهوم الكاتب
والناطق ولا شك ان مفهومهما غير مفهوم الانسان فيصح نفيه عنهما وان كان لا يصح
نفيه عن معروضهما وهو ما صدقا عليه من الافراد واعترض عليه بان العلم بها اي بصحة
النفي يتوقف على العلم بكونه اي المعنى المستعمل فيه اللفظ ليس معنى حقيقيا للفظ المذكور به
اصلا وذلك لان المراد بصحة نفيه نفي كل ما هو معنى له حقيقة لان معناه المجازي لا يمكن نفيه
ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز نفي بعضها دون بعض وهو اي العلم بكونه ليس
معنى من معانيه الحقيقية يتوقف على العلم بمجازيته اي مجازية المعنى المستعمل فيه اللفظ
اذ لو لم يعلم مجازيته لجاز ان يكون من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس شيئا منها
فلا يصح نفيه فاثبات المجازية به دور وورود على علامة الحقيقة اظهر واجيب بان عاية
الاستلزام دون التوقف يعني ان العلم بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية لا يتوقف على
العلم بكونه مجازا فيه للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئا من المعاني الحقيقية
للاسد وان لم يعلم استعماله فيه فضلا عن ان يكون مجازا فيه نعم العلم بانه ليس
شيئا من المعاني الحقيقية يستلزم العلم بكونه مجازا فيه لكن الاستلزام من الجانبين لا يوجب
توقف احدهما على الاخر كما في المتلازمين معا مثل كون هذا ابنا لذاك يستلزم كون ذلك
ابا لهذا وبالعكس مع ان احدهما لا يتوقف على الاخر فلا يلزم الدور المذكور والاسلم

حصول التوقف بما ذكر فسلب البعض كاف في علم المجاز والا لزم الاشتراك يعني لا نسلم ان
المراد صحة سلب كل ما هو معناه حقيقة وان سلب بعض المعاني الحقيقية غير مفيد بل
هو كاف مفيد للمطلوب لانا اذا وجدنا اللفظ مستعملا في شيء ليس من افراد معنى حقيقي لذلك
اللفظ علمت ان ذلك اللفظ مجاز فيه اذ لو كان حقيقة لكان لذلك اللفظ معنى اخر هو من
افراده فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والا لزم الدور لان العلم بانه ليس بعض المعاني الحقيقية
لا يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازا فيه لجواز ان يكون بعضا اخر بخلاف سلب كل المعاني فانه
لا يمكن بدون العلم بان اللفظ ليس بموضوع له اصلا وهذا الجواب الاخر انما يجري في المجاز دون
الحقيقة لان العلم بعدم صحة سلب جميعها عنه ومن الوجوه النظرية التي يعرف بها المجاز تبادر غيره
اي سبق غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير عكس الحقيقة فانها تعرف
بان لا يتبادر غيره لولا القرينة سواء تبادر هو ام لم يتبادر فهذه العلامة مطردة منعكسة كالا
ولى اذ تبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة واورد على هذه العلامة المجاز المشترك
اي استعمال المشترك في معنى مجازي كالعين فيما يشبه الشمس فانه تحقق علامة الحقيقة وهي عدم
تبادر الغير للتردد بين معاني المشترك ولا حقيقة واجيب بانه لا يخلو اما ان يجوز استعماله في
الجميع ويكون ظاهرا فيه كما هو قول بعض الشافعية فحينئذ اولا فان كان الجميع فظاهر عدم وروده
لعدم تحقق علامة الحقيقة التي هي عدم تبادر الغير ووجود علامة المجاز التي هي تبادره
لانه قد ثبت ظهور الجميع بما سبق وكل ظاهر متبادر والا يكن كذلك فلا يرد ايضا لانا نعلم انه تبادر
اما هذا المعين واما ذاك المعين وكل واحد منها مغاير للمعنى المجازي فتحكم بتبادر معنى
مغاير للمعنى المجازي وان لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه انه تبادر غيره وهو واحد
من موضوعات المشترك وان كان تبادره على الاجمال فانتفى عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة
المجاز ولا يصدق على شيء من المعنيين انه تبادر غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة
المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة ومن الوجوه النظرية التي يعرف بها المجاز عدم اطراده بان
يستعمل اللفظ بوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كالنخلة
تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل اخر غير الانسان وهذه العلامة لا تنعكس
فلا يلزم من انتفائها انتفاء المجاز فلا يلزم الحقيقة اذ من المجاز ما لا يوجد فيه عدم الاطراد
كالاسد للشجاع واورد على هذه العلامة السخي فانه يطلق على غير الله تعالى للجود والله تعالى
جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق على غير الله تعالى للعلم والله تعالى عالم ولا يقال
له فاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء
ولا يسمى قارورة فقد وجدت علامة المجاز وهي عدم الاطراد في هذه الالفاظ مع انها حقائق
في هذه المعاني فبطلت العلامة طردا واجيب عن هذا الايراد بان هذه الالفاظ مطردة
في معانيها فان السخي دائر بين معنى الجواد المطلق والجواد الذي من شانه البخل والفاضل
دائر بين معنى الفاضل المطلق والفاضل الذي من شانه الجهل وهما وجدناهما لا يطلقان على الله

٣

سبحانه مع جودة الشعر وعلمه الكامل علمنا بانهما موضوعان للجواد والعالم مع حصول قيد وهو ما ذكرناه هذا ان سلم كون السخي لا يطلق على الله تعالى والا فقد جاء في الحديث ان الله جميل يحب الجمال وكذا سخي يحب السخاء تصديق عن الضعافة اخرجه ابن عدي عن ابن عمر وكذا القادر فانه دائر بين المستقر مطلقا وبين المستقر مع كونه زجاجا فعدم الاستعمال في غيره علمنا انها للثاني و من العلامات المطردة جمعه اي اللفظ باعتبار معناه المختلف في كونه حقيقة او مجازا على خلاف جمع الحقيقة المعلومة باتفاق كالامر بمعنى الفعل فانه يجمع على امور ويمتنع فيه اوامر وجمع امر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه باتفاق وهذه العلامة لا تنعكس اذ المجاز قد لا يجمع على خلاف جمع الحقيقة كالاسد ووجه دلالته انه لا يكون مشتركا معنويا والا لما اختلف جمعهما لانه لفظ واحد لمعنى واحد بقي ان يكون مشتركا لفظيا او حقيقة ومجازا والثاني اولى لما سياتي ان شاء الله تعالى وبهذا التوجيه اندفع ما قيل عليه ان يكون اختلاف الجمع لسبب اختلاف المسمى وان كان حقيقة فيهما كما في جمع عود في الخشب واللهو واعترض بان اختلاف الجمع لا اثر له في المجازية لانه انما يثبت المجاز في الاخر لاجل دفع الاشتراك فلا يكون الاختلاف من علامات المجاز واجيب بان دفع الاشتراك انما هو دليل المجاز وهو لا ينافي كون الاختلاف علامة له ولا يخفى انه انما يصح لو كان الاختلاف بانفراده يصلح علامة للمجاز وليس كذلك لانه انما ينفي الاشتراك المعنوي لا اللفظي وانما يفيد دفع الاشتراك مجموعهما يصلح علامة للمجاز لا الاختلاف وحده لان العلامة ما به تمييز الشيء ولا يخفى ان التمييز انما يحصل بمجموعهما و من العلامات المطردة للمجاز عدم الاشتقاق منه وذلك بان يعلم له معنى حقيقي وقد استق من ذلك اللفظ باعتبار ذلك المعنى ولم يشتق منه باعتبار معنى له اخر متردد في كونه فيه حقيقة او مجازا كالامر فانه اشتق منه بمعنى القول اذ قيل امر وما مور ولم يشتق منه بمعنى الفعل وهذه العلامة ايضا غير منعكسة اذ المجاز قد يشتق منه كما في الاستعارة التبعية مسئلة في اطلاق اللفظ الواحد على معناه الحقيقي ومعناه المجازي وبيان الخلاف في صحته واعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض وفي امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما لانه نفس الموضوع والاخر لتعلقه به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا قيل والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو بالنظر الى المعنيين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وقد يفرق بانه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي بخلاف ما نحن فيه فانه انما ان يراد احدهما على انه نفس الموضوع

والاخر على انه مناسب له فيجمع بين الحقيقة والمجاز او يراد باللفظ معنى ثالثا مجازيا يتناولهما لكونهما من افراده وعدم تفرعه على المشترك ظاهر وهذا هو المراد وقد فرق بين المسئلتين القاضي ابو بكر الباقلاني فاجاز استعمال المشترك في معنييه حقيقة ومنع استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فان قلت قد قرر القوم ان النزاع في ارادة المعنيين معا بحيث يكون كل منهما مناطا للحكم واذا كان المراد معنا ثالثا شاملا فدخول شيء تحته لاستلزام ارادته بحيث يصير مناطا للحكم قلنا الدخول تحت المراد له معنيان احدهما ان يكون المراد مجموع المعنيين من حيث هو مجموع على ما هو شان الكل المجموعي والمجموع بهذا المعنى لا يلزم من ارادته ارادة ما دخل تحته لتعلق الحكم بالكل لا بالافراد والثاني ان يكون المراد المجموع لا من حيث هو مجموع بل المراد به الكل الافرادي اي كل واحد منهما ولا شك ان ارادة احدهما بعينه داخله في ارادة كل واحد منهما مرادا بحيث يصير مناطا للحكم اذا عرفت ذلك فقد منع جواز ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد ابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري واكثر اصحاب ابي حنيفة واجازه القاضي وابو طالب والشافعي واصحابه وابو علي ودل عليه كلام صاحب الكشاف وحيث قال في تفسير قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر والعمارة تتناول رم ما استرم منها وقمها وتنظيفها وتنويرها بالمصابيح وتعظيمها واعتيادها للعبادة قال الذكر ود ذلك لانه لا مانع من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا من جهة العقل ولا من جهة اللغة فيصح مجازا لان استعماله لهما يكون استعمالا في غير ما وضع له لان المجازي منهما لم يكن داخلا فيه او هو داخل الا انه كان مجازا اذ لا معنى للمجاز الا ذلك واحتج المانعون بان جوازه يقتضي لزوم ارادة كل واحد من المعنيين وعدمها اي عدم ارادة كل من المعنيين بيان ذلك انه يلزم ان يكون مريدا لما وضع له لكونه المعنى الحقيقي غير مريد لما وضع له لكونه المجازي وذلك محال الجواب ان المجاز المذكور ممنوع لزومه اذ لم يرد معناه الحقيقي من حيث انه موضوع له بل من حيث انه داخل تحت المراد اذ المراد المجموع اي الكل الافرادي الصادق على ما وضع له وما لم يوضع له فقد هو الحقيقة والمجاز الاول واستعمل في مراد ثالث شامل لهما مسئلة اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا اتفاقا لعدم صدق حد شيء منهما عليه قيل وكذلك الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا لعدم صدق احدهما ايضا وهذا راي الجمهور وذلك لانها لم تقع على مسمياتها الحقيقية بوضع من اهل اللغة ولا من اهل الشرع حتى اذا استعملت في مسمياتها الحقيقية يكون حقيقة واذا استعملت في غيرها لمناسبة يكون مجازا قلنا ما ذكرتموه من عدم صدق احد الحدين عليها ممنوع لصدق حد الحقيقة اللغوية عليها فان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة لا يمكن انكارها سلمنا عدم صدق حد اللغوية وانها مستعملة في غير موضعها الاصلي ممنوع لانا نمنع اذا كان

الكل منقولا كما هو مذهب سيبويه وقولوا ان الاعلام كلها منقولة وهو ممنوع كيف وقد خالفه
الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتجلة وحينئذ قد صدق على بعضها وهو المرتجل
انه مستعمل في موضعه الاصلي فلا تتم دعوا الكلية سلمنا ان الكل منقول فلعل الاعلام حقيقة
عرفية خاصة وينبغي ان يعلم المراد بالاعلام هنا الاعلام الشخصية دون علم الجنس فانه
يكون حقيقة ومجازا بلا خلاف وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف يعني هل يجب ان تكون
الحقيقة لازمة للمجاز حتى يستحيل وجوده من دونها خلاف العكس وهو استلزام الحقيقة
المجاز والكل متفقون على ان الحقيقة لا تستلزمه وانه يجوز وجودها من دونه والمختار
في محل الخلاف عدمه اي عدم الاستلزام وفاقا للجمهور كالرحمن فانه مجاز في البارئ
تعالى لان معناه المرحم ومعناه الحقيقي لا وجود له فيه لان معناها رقة القلب ولم يستعمل
في غيره تعالى واما قولهم رحمن اليمامة فليس باستعمال صحيح مع انه لا يخفى على المتأمل ان
هذا الاستعمال ليس حقيقيا لانهم لم يريدوا رقة القلب وكذلك عسى ونحوها من افعال
المدح والذم فانها مستعملة في غير ما وضعت له مع انهما افعال ماضية فانسلخت عن الدلالة
على الزمان والحدث ولم يستعمل الا عليها احتج القائل بلزوم الحقيقة المجاز بان عدمه
يستلزم العبث وانه غير جائز بيان الملازمة ان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هي
افادته به واذا لم يستعمل لم يفد به والجواب انا لا نسلم حصر الفائدة فيما ذكرتم بل صحة
التجوز لما يناسبه فائدة نفي العبث وان سلم الانحصار فيما ذكرتم فقصدها
كاف في نفيه وهو اي قصدها لا يقتضي حصولها كم من قاصد عمل على فعل فيفعل ولا يترتب
عليه الغرض ولا يخرجه عدم الترتب الى العبث مسئلة اختلف
في اللفظ الواحد اذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة
في الوطء مجازا في العقد وان يكون مشتركا بينهما قال في الصحاح النكاح الوطء وقد يكون
العقد والمختار ان المجاز اولى من الاشتراك لغلبته وكثرته في اللغة حتى قال ابن جني
ان اكثر اللغة مجاز والكثرة تفيد ظن الرجحان وقيل الحمل على الاشتراك اولى وذلك
لنوعين من الترجيح مفاسد للمجاز لا توجد في الاشتراك وفوائد للاشتراك لا توجد
في المجاز فمنها ان المشترك مطرد في كل واحد من معانيه فيطلق عليه في جميع محاله
لما عرفت من ان الحقائق مطردة فلا يضطرب فيه والمجاز قد لا يطرد اذ عدم الاط
راد من علاماته فيضطرب فيه بحسب محاله ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين ان
كان مما يشتق منه والمجاز قد لا يشتق منه وان كان صالحا للاشتقاق كالامر بمعنى
الفعل اذ لا يشتق منه امر ومأمور ونحوهما كما عرفت ومنها صحة المجاز فيهما فيكثر
الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يتجوز فيه وشبه حاله بما قد قيل
في القياس من ان حكم اصله لا يثبت به على ما سيأتي ان شاء الله تعالى فان قيل قد يترتب
مجازات متعددة فان لفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول مجاز في المعنى المصطلح
في الدرجة الثالثة اجيب بان ذلك لا من حيث انه مجاز بل من حيث انه حقيقة عرفية
واما مفاسد المجاز فمنها احتياجه الى اكثر مما يحتاج اليه المشترك فان المجاز يحتاج

الى وضع للمعنى الحقيقي وآخر للمعنى المجازي شخصي او نوعي على الخلاف والى اعتبار نقل
آحاد المجاز والى العلاقة والمشترك يكفي فيه الوضعان ومنها احتياجه الى معنى وضع
اللفظ بازائه لانه فرعه بخلاف المشترك لاستقلال كل معنى بالوضع ابتداء والاصل
اولى بالاثبات ومنها مخالفته للظاهر وهو حقيقة بخلاف المشترك ومنها ايقاعه
في الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير المراد بخلاف المشترك دعوى نوعين
من تعيين للمجاز كذلك مفاسد للمشترك وفوائد للمجاز فمن مفاسد المشترك الاخلال
بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز ومنها اداؤه الى [illegible] ضد المقصود في
بعض ما اذا حمل على غير المراد منه كلا تطلق في القرء والمراد الحيض فيفهم منه المنع
في الطهر فيلزم الجواز في الحيض وهو نقيض المراد والوجوب فيه بناء على النهي
عن الشيء امر بضده وهو ضد المراد ومنها احتياجه الى قرينتين بحسب المعنيين
بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة واما فوائد المجاز فمنها كونه ابلغ واوجز
واوفق للطبع وللمقام ويتوصل به الى انواع البديع قيل ما عد من فوائد المجاز انما
يصلح مرجحا لو لم يوجد في المشترك وقد وجد فانه يكون ابلغ اذا قصد المقام الاجمال
واوجز كالعين والجاسوس واوفق للطبع كالليث المشترك بين الاسد وضرب من
العنكبوت والعصفور واوفق للمقام كما اذا انبأ المشترك عن معنى يناسبه كالعرج
في قول السيد لعبده هذا عين فاحفظه وكذا التوصل به الى انواع من البديع كالتوجيه
والايهام اذا اشتهر في بعض معانيه وتكثير المعنى بحمله على الجميع واجيب بان الغرض من
ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على ما تشتمل عليها اولى لانه يظن انه الغالب الاكثر في الكلام
فاذا تحقق انتفاء الغلبة فلا عبرة بكون الشيء من مظانها واذا تحققت فلا بأس في عدم ما هو
من مظانها ففي المشترك علم عدمها فلا يفيد اشتماله على ما هو من مظانها وفي المجاز تحققت
فلا يضره تخلف ما هو من مظانها واذا دار اللفظ بين المجاز والنقل فالمجاز ايضا
اولى من النقل لكثرته وعدم استلزامه نسخ الاول وهو المعنى الحقيقي بخلاف
النقل فيهما مثاله لو اطلق الشارع الصيام على الامساك المخصوص وترددنا في انه
وضعه له بحيث يطلق عليه بلا قرينة او لم يضعه له وانما استعمله فيه مجازا من قبيل
اطلاق اسم البعض على الكل مع فرض تصحيح هذه المناسبة نتحقق فالحمل على
المجاز اولى واذا دار اللفظ بين الاشتراك والنقل فقد قيل وهو قول الرازي ومتابعيه
النقل اولى من الاشتراك لافراده في الحالين اي لان اللفظ المنقول مدلوله مفرد
قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي لا غير و
اما بعده فهو المنقول اليه الشرعي او العرفي لا غير واذا كان مدلوله مفردا فلا يمتنع العمل
به لا المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد فهو مجمل لا يعمل به الا بالقرينة وهذا
بناء على مذهب من انه لا يحمل على الجميع وقد سبق الكلام فيه ولعل من يحمله على الجميع لا
يسعد ترجيحه للاشتراك لان النقل خلاف الاصل مثاله لفظ الركوع يحتمل ان يكون

مشتركا بين النماء والقدر المخرج من النصاب وان تكون موضوعا للنماء فقط ثم نقل الى القدر به
شرعا **فصل في الحروف** اعلم ان بيان وضعها ومعناها ودفع ما يرد من الاشكال
عليها يفتقر الى تقديم مقدمة وهي ان وضع اللفظ لمعناه اما عام او خاص ومعناه اما
عام او خاص فهذه اربعة اقسام الاول ان يكون الوضع خاصا والموضوع له خاص
وذلك كما اذا تصور الواضع زيدا وعين لفظه له لان متعقل الواضع عند الوضع لفظ
ومعنى مشخصان وهو ظاهر الثاني ان يكون الوضع عاما والموضوع له عام وذلك
كصيغ المشتقات فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله علم منه
ان ضاربا لمن قام به الضرب وعالما لمن قام به العلم الى غير ذلك فقد تصور تلك الالفاظ بمجمله
بمفهوم عام وهو مفهوم صيغة فاعل وتصور هذه المعاني لتلك الالفاظ بمفهوم عام ايضا هو
مفهوم من قام به مدلول المصدر المشتق منه فوضع المشتقات وضع عام لامور مخصوصة
بحيث لا يتعداها الا تلك الامور حتى لا يصح ان يقال ضارب ويراد به مفهوم من قام به مدلول
مصدر ما بل مدلول الضرب بخصوصه وليس المراد من خصوص المعنى تشخصه بحيث لا يحتمل الكثرة
فانه قسم اخر ستعرفه ان شاء الله تعالى بل المراد اندراجه تحت امر كلي وتلخيصه ان
الواضع اذا تصور الفاظا مخصوصة في ضمن امر كلي وحكم حكما كليا بان كل لفظ يندرج تحته فهو
عينه للدلالة على كذا ويسمى هذا الوضع وضعا نوعيا ويترتب على هذا الوضع انفهام
معان غير محصورة تصورها الواضع اجمالا بامر كلي عام من الفاظ غير معدودة واستعما
لها فيها حقيقة وذلك مثل الجمع والمشتقات والمركبات وبالجملة ما يدل بالهيئة الثالث
ان يكون الوضع خاصا والموضوع له عام وذلك كالانسان والفرس وغيرهما فان الواضع
قد تصور لفظا خاصا ومعنى معينا كليا وعين ذلك اللفظ لكل واحد مما يصدق عليه
ذلك المعنى وهذا هو الموافق لما ذكره الابهري من انه اذا وضع لفظ واحد بازاء معنى واحد
فهذا الوضع خاص سواء كان ذلك المعنى كليا او جزئيا الرابع ان يكون الوضع عاما و
الموضوع له خاص كاسماء الاشارة والموصولات وغيرها فان الواضع يتصور لفظا خاصا
ومعاني خاصة فيضع ذلك اللفظ لكل واحد من تلك المعاني بخصوصه بحيث لا يفاد به الا
واحد منها بخصوصه ووضعه لكل واحد منها باعتبار امر مشترك بينهما وذلك بان يتعقل
امرا مشتركا بين مشخصات فيكون الة لملاحظتها فيصير تلك المشخصات ملحوظة اجمالا
ثم يعين ذلك اللفظ لكل واحد منها بخصوصه دون القدر المشترك فتعقله الة للوضع و
وسيلة اليه لا انه الموضوع له فالوضع عام لان متعقل الواضع عند الوضع مفهوم كلي و
الموضوع له خاص لا يحتمل الكثرة فان هذا مثلا موضوع ومسماه كل فرد مشخص من
افراد المشار اليه بحيث لا يقبل الشركة وهذا القسم لا يستفاد معناه الا بقرينة معينة
لاستواء نسبة الوضع الى المسميات هنا والحروف من هذا القسم اذ **هي موضوعة با**
عتبار امر عام هو نوع من النسبة لكل فرد من افرادها اي النسبة **بخصوصه** فان
من موضوعه باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء لكل ابتداء معين بخصوصه
ومعلوم انه **لا يتعين خصوص النسبة** كالابتداء الجزئي الذي بين السير والبصرة

في قولك سرت من البصرة **الا بتعين المنسوب اليه** وهو السير والبصرة ولا يتعقل
الا بتعقلها وقس عليه سائر الحروف وتوضيحه ان الابتداء نسبة مخصوصة هي حالة لغيره او
متعلقة به كالسير والبصرة مثلا فان اخذ مطلقا كان معنى مستقلا ملحوظا للعقل بالذات
يمكنه ان يحكم عليه وبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء وان اخذ متعلقا بمتعلق
مخصوص كالسير والبصرة فله اعتباران احدهما ان يلاحظه العقل من حيث انه مفهوم من المفهو
مات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوما مستقلا ايضا يصلح ان يحكم عليه وبه ويعبر عنه
بابتداء سير البصرة وثانيهما ان يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله الة
لتعرف حاله ولا يكون المتوجه اليه قصدا اذ ذلك المتعلق وهو بهذا الاعتبار لا يستقل با
لمفهومية ولا يصلح ان يحكم عليه وبه ومعنى من ليس هو الابتداء المطلق ولا المخصوص المأخوذ
بالاعتبار الاول والا لصلح ان يقع محكوما عليه وبه قطعا لكننا لا نشك في ان المفهوم المستفاد
منه في قولك سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح لشيء منهما فتعين ان يكون
معنى الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني وهو معنى لا يتحصل ذهنا ولا خارجا الا بجعله
الة لملاحظته ووسيلة الى تعرف حاله ثم انه يستعمل في كل ابتداء خاص حقيقة بلا اشتراك
فهو موضوع لذلك وضعا عاما **ولذلك** اي لما ذكرناه من توقف تعقل معناه بل تحصله ذهنا
وخارجا على تعين المنسوب اليه **قيل الحرف لا يستقل بالمفهومية** اي لا يكون معنى حاصلا
متعينا الا بانضمام غيره اليه ويتميز الحرف عن الضمير واسم الاشارة والموصول وان
كانت مشتركة في انها موضوعة بالوضع العام للموضوع له خاص وفي انها لا تتعين الا بالغير
بان الثلاثة مشتركة في ان مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصدا واياها
صالحة للحكم عليها وبها بخلاف الحرف وعن الموصول ايضا وان اشتركا في احتياجهما الى الغير
بان الحرف يحتاج الى غيره لتحصل معناه والموصول يحتاج الى غيره ليتعين معناه والا فهو
في نفسه مستقل وانما هو مبهم عند السامع يتعين بمضمون الصلة وعن ذو وفوق ونحوهما
وان كانت مشتركة في التزام ذكر المتعلق بان مفهومها كلي لان ذو بمعنى صاحب وفوق بمعنى
علو والكاف الاسمية بمعنى مثل ولا يستعمل الا في مفهومها الكلي والخصوص انما يفهم من
هيئة المركب الاضافي كما ان الحيوان في قولنا حيوان ناطق مستعمل في معناه والتقييد
بالناطق يفهم من هيئة المركب الوصفي بخلاف الحرف فان معناه جزئي كما حققناه انفا

مسئلة اختلف في المعنى الحقيقي للواو العاطفة فقال الجمهور
الواو للجمع بين امرين فصاعدا اما في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو فانها تفيد
ثبوت مضمون الجملتين بخلاف ما اذا طرحت فانه يحتمل الاضراب عن الاولى نص على ذلك
الشيخ عبد القاهر او في حكم كما في عطف المفردات وما في حكمها من الجمل والمراد بالجمع **المطلق**
عن التقييد بترتب او معية **فلا يجب الاجتماع في زمان** وهو المعنى ثم المعية وقيل انها
تدل على المعية واستعمالها في غيرها مجاز **او لا يجب عدمه** اي عدم الاجتماع في زمان
فلا يجب الترتيب بل هي للجمع المطلق المشترك بين المعية ومطلق الترتيب الجمهور في
الوجود لها من غير تعرض في الذكر لخصوصية شيء منهما وروي عن ابي طالب والشافعي
والفراء وثعلب وابي عبيد انها للترتيب فيدل على تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان

واستعمالها في غيره مجاز وقال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد وعندنا وعند الشافعي ان
الواو في الشرع توجب الترتيب وعليه بني احتجاجه بقوله تعالى فصل لربك وانحر على وجوب
تقديم الصلوة على الاضحية احتج الجمهور اولا بقوله لاجماع ائمة العربية قال ابو علي
الفارسي انه مجمع عليه وذكره سيبويه في خمسة عشر موضعا في كتابه وقيل في سبعة عشر
موضعا و ثانيا بقوله لامتناع الترتيب في تقاتل زيد وعمرو مع صحته بالاتفاق وذلك لانه
لا يتصور الترتيب في فعل يعتبر في مفهومه الاضافة المقتضية للمعية ولذلك لا يصح تقاتل زيد
ثم عمرو اتفاقا و ثالثا بامتناع الترتيب ايضا في جاء زيد وعمرو قبله مع الاتفاق على صحته
وذلك لان الواو يدل على مجئ عمرو بعد زيد وقبله على مجئ عمرو قبله فيتناقض واعترض الدليلان
بان غاية ما ذكرتم صحة اطلاقها من غير ارادة ترتيب ولا يلزم كونها حقيقة فيه
غايته ان يقال المجاز خلاف الاصل فنقول لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه
وما سنذكره من الادلة يدل على الترتيب واجيب بان هذه معارضة وهي لا تنفي
صحة الدليل نعم لو تم دليلهم توقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح بينهما
وانه لا يتم كما ستري فلا نعتد به فلا نرتكب المجاز لاجله و احتج القائلون بان الواو
تفيد الترتيب اما اولا فانه وقع فهم الترتيب من قوله تعالى اركعوا واسجدوا فكان السجود
بعد الركوع ولولاه لجاز الامران قلنا فهمه ما ذكرتم ممنوع ولعله مفهوم من غيره مثل قوله
عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي مع تقديم الركوع على السجود اذ لا يلزم من موافقة الحكم ما نطق
دليلا كونه منه لجواز استفادته من غيره ولا يلزم من عدم دلالته عليه عدم الدليل عليه
مطلقا لجواز ان يكون هناك ادلة كثيرة فلا يصح قولكم لولاه لجاز الامران و اما ثانيا فبانه
فهم الترتيب في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله من الواو وذلك لانها لما نزلت الاية
الكريمة قال صلى الله عليه وآله وسلم ابدأوا بما بدأ الله به خرجه الدارقطني في السنن عن جابر فصرح بوجوب الابتداء
بما بدأ الله به ونفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله به ولولا انه للترتيب لما كان كذلك
والجواب انه انما لا علينا فان الترتيب مستفاد من قوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به فلو كانت
للترتيب لفهموه من الاية فلم يشكوا فلم يسألوا فحيث انهم احتاجوا الى قوله ابدأوا فلما سالوا علمنا
انها ليست للترتيب و اما ثالثا فبما روي انه خطب اعرابي عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال من اطاع
الله ورسوله فقد رشد ومن عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه وآله وسلم بئس خطيب القوم انت قل ومن
عصى الله ورسوله فقالوا انكاره صلى الله عليه وآله وسلم لقول الاعرابي ومن عصاهما مطلقا لا بقوله قل ومن
عصى الله ورسوله يدل على ان الواو للترتيب والا لم يكن بين العبارتين فرق فما كان للرد
اللفظين معنى والجواب انا لا نسلم انحصار الفرق فيما ذكرتم من الترتيب اذ الافراد بالذكر
فيه تعظيم ليس في القران مثله فرد عليه لترك التعظيم الذي كان يحصل بالافراد بالذكر
وبدل عليه ان معصيتهما لا ترتيب فيهما ٥ ٥ ٥ البحث الثالث في الاحكام وهي اربعة
فصول الاول فيما يتعلق بمباحث الحكم والثاني فيما يتعلق بمباحث الحاكم من وجوب

والثالث فيما يتعلق بالمحكوم فيه اعني فعل المكلف والرابع فيما يتعلق بالمحكوم عليه اعني
المكلف فصل الحاكم الشرع اتفاقا بين المعتزلة والاشعرية قالت الاشاعرة ما نهى عنه الشرع تحريما او تنزيها
فهو قبيح وما لم ينه عنه الشرع فهو حسن كالواجب والمندوب والمباح عند اكثرهم وكفعل الله تعالى فانه حسن بالاتفاق
واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق وفعل الصبي مختلف فيه واقتصروا على هذا
وقالوا لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع
يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية
فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب
ومن الوجوب الى الحرمة والعدلية يخالفونهم في ذلك ويقولون العقل حاكم بهما ايضا وهما عائدان الى امر حقيقي اما
الذات او وصف ملازم او وجوه واعتبارات على اختلاف مذهبهم والشرع كاشف فلا يجوز العكس الا اذا اختلف حال
الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما يصير الفعل اليه من حسنه
او قبحه في نفسه ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان
ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبيح كونها صفة نقصان يقال العلم حسن
اي كمال لمن اتصف به وارتفاع والجهل قبيح اي نقصان لمن اتصف به واتضاع لا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت
للصفات في انفسها يدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه
كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن ايهما وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح
ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون ايهما وهذا ايضا يدركه العقل اتفاقا ويختلف بالاعتبار الثالث
تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فالحسن ما تعلق به المدح والثواب
والقبيح ما تعلق به الذم والعقاب وما لا يتعلق بشيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به
ما يشمل افعال الله تعالى اقتصر على تعلق المدح والذم وهذا هو محل النزاع فعند الاشاعرة هو شرعي لان
الافعال كلها عندهم ليس شيء منها يقتضي في نفسه مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك
بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها عندهم والعدلية عقلي لان الفعل في نفسه مع قطع النظر الى الشرع جهة
محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا الا ان
تلك الجهة قد يدركها العقل بالضرورة وقد يدركها بالنظر وقد لا يدركها بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا
ورد به الشرع علم ان ثم جهة محسنة كما في صوم اخر يوم من رمضان او مقبحة كما في صوم اول يوم من شوال وادراك
الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤكد
لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها
لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك في
الحسن والقبيح وذهب ابو الحسين الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة
له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب ابو علي وعليه المتأخرون الى ان حسن الافعال وقبحها ليس
لاعيانها ولا لصفات حقيقية فيها بل لوجوه تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم ظلما وتاديبا وبعد

تحرير محل النزاع نقول المختار أن العقل حاكم بحسن الاشيا وقبحها لوجوه اولها ما افاده بقوله لان
الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والعذاب الضار ويذمون عليه اى على ما يجزمون بقبحه و
ليس ذلك بالشرع اذ يقول به المنكر للشرع وغيره من منكرى الشرايع ويعترف به قطعا ولا العرف
لاختلافه اى العرف باختلاف الامم وهذا لا يختلف بل الامم قاطبة متفقون عليه مع اختلاف
الابدان والاديان والاخلاق والاقطار والازمان يمنع تجويز عرف عام يكون مبدأ لذلك الجزم المتكرر
عادة وهكذا العدل والصدق النافع والاحسان فان الناس طرا يجزمون واستحقاق المدح
عليها كل ذلك يدركه العقل بديهة والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف فلا يرد ما قيل ان جزم العقلا
بالحسن والقبيح فى الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص وكلاهما وهو طريق الرازى
بخلاف الاول فانه حقيقى قوله وايضا ولم يكن عقليا كما اقتضاه مذهبكم من ان القبيح انما هو لاجل النهى
النهى لا يتصور فى افعاله تعالى لحسن منه تعالى الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب وفى ذلك ابطال
الشرايع وبعثة الرسل بالكلية اذ لا يتميز صدقه تعالى عن كذبه ولا النبى عن المتنبى واجيب بانه نقص والنقص
على الله محال وهو ساقط قال فى المواقف وشرحه واعلم انه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين
القبيح العقلى فيه فان النقص فى الافعال هو القبيح العقلى بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا
المنكرون للقبيح العقلى كيف يتمسكون فى دفع الكذب عن الكلام اللفظى بلزوم النقص فى افعاله تعالى واجيب بان امتناع
الكذب عليه انما هو بخبر النبى صلعم بالصدق وذلك يعلم بالضرورة من الدين قال فى المواقف وهذا عليه الاعتماد ثم قال فان
قيل صدق النبى انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه على صدق النبى اذا امتنع عليه تعالى الكذب
فيلزم الدور قلنا التصديق بالمعجزة وهو تصديق فعلى لا قولى ثم قال وكيفيته دلالتها عندنا اجرا الله
تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها ولا يخفى ما فى هذا الكلام من التعسف مع انا نقطع بانه قد
لا يحصل للبعض العلم بالصدق لعدم النظر منه فى المعجز فلم يخلق فيه فلم تقم عليه الحجة وبطلانه معلوم والحق ان
خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته ممتنع وقوعه فى حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو
اضلال قبيح من الله تعالى وثالثها وهو الزامى ايضا لو لم يكن الحسن والقبح عقليين بل شرعيين فقط
لجاز التعاكس فيهما فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما فى النسخ فيلزم جواز حسن
الاساة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة واجيب بان الباطل بالضرورة حسن الاساة وقبح الاحسان
باحد المعنيين الاول والثانى لا بالمعنى المتنازع فيه وقد اشرنا الى دفع هذا الجواب فى اثناء الدليل الاول
وقد استدل على اثباتهما بالعقل بادلة حقيقية والزامية غير ما ذكرناه تركناها اختصارا قالوا اولا
محتجين على ما ذهبوا اليه من نفى حكم العقل بهما العبد مجبور فى افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها
بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا بيانه ان العبد ان لم يتمكن من الترك
فهو الجبر لان الفعل منه واجب والترك ممتنع والا يكن كذلك بل تمكن من الترك فلا يخلو اما ان يتوقف وجود الفعل
منه على مرجح للفعل على الترك اولا فان لم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب
يرجح وجوده على عدمه فاتفاقى اى فالفعل اتفاقى صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل

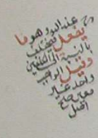
الاختيارى لا بد له من ارادة جازمة مرجحة والا يكن كذلك بل توقف وجود الفعل منه على مرجح للفعل على
تركه فاما ان يكون ذلك المرجح من العبد اولا ان لم يكن من العبد فالفعل مثله وان كان من العبد عاد
التقسيم بان ينتقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه فيتسلسل وهو محال فيكون العبد مضطرا
لا اختيار له فى افعاله على جميع التقادير فكان مجبورا فيها فلا يتصف شئ منها بحسن والقبح العقليين
بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لا مدخل للعقل فيهما واما عندكم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية
ورد ما تمسكوا به اولا بمقابلته الضرورة فلا يسمع دليل نصب فى مقابلتها لانه سفسطة باطلة
ومكابرة ظاهرة بيانه ان كل واحد من العقلا يعلم ان له اختيارا فى افعاله ويجد الفرق بين الاختيارى
والاضطرارى منها كحركتى الصعود والسقوط ويعلم بالضرورة ان الاولى تستند الى قدرته واختياره وانه
لولاهما لم يصدر عنه شئ منها وثانيا بلزوم جريه اى الدليل فى افعال الله تعالى بان يقال ان
لم يتمكن من الترك فهو الجبر والا فان لم يتوقف على مرجح فاتفاقى الى اخر ما مر فقد انتقض الدليل المذكور
بافعاله تعالى وثالثا بلزوم نفى الحسن والقبح الشرعيين لانهما فى الشرع من صفات الافعال الاختيارية
ايضا فان حركة المرتعش والنايم والمغمى عليه لا توصف بحسن ولا قبح فى الشرع ويستلزم ايضا
كون التكاليف باسرها تكليفا بالايطاق ولا قائل به ورابعا بانا نختار بما اشرنا اليه بقولنا ثم المرجح
لفعل العبد على تركه هو الارادة للفعل التى شانها الترجيح والتخصيص فلا يلزم كون العبد مجبورا
فى افعاله وهذا هو الحل وما قبله اما نقض او فى حكمه واجيب عن الاول بان الضرورى وجود
القدرة لا تاثيرها وعن الثانى بانه مرجح فاعليته تعالى قديم وهو ارادته القديمة فلا يحتاج الى
مرجح اخر بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث فيحتاج الى مؤثر فان صدر عن العبد تسلسل والا
كان مجبورا فى فعله وعن الثالث بانه لا يجب تاثير قدرة الفاعل فى الشرعى بل يجب ان يكون مما تقارنه
القدرة والاختيار فى الجملة بخلاف العقلى وعن الرابع بان الاختيار والارادة من فعل الله تعالى لان اختيار
العبد ليس باختياره والا لزم التسلسل فيبطل استقلال العبد بفعله واجاب عن الاول
بان جعل الضرورى وجود القدرة لا تاثيرها مغالطة وعدول عن الانصاف فانه لا طريق الى العلم
بوجودها الا العلم الضرورى باختيارنا فى افعالنا وعدم توقفها على شئ سوف ارد ناه ثم اذا وجدناها
مختارا يتمكن من فعل دون اخر علمنا وجودها فى الاول دون الثانى ولولا تعلقها بافعالنا وتاثيرها
فيها لم نعلم وجودها اصلا على ان نفى تاثيرها يرفع فايدة خلقها اذ وجودها ولا اثر لها كالعدم
وعن الثانى بانه لا يفيدكم ما ذكرتموه لان ارادته تعالى قديمة عندكم وفعله تعالى مستند اليها
وجوبا عندكم وهى مستندة الى ذاته بطريق الايجاب واذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له
تطرق اليه الايجاب وعن الثالث بان ما ذكرتموه لا يدفع الجبر المنافى للاختيار بالضرورة
وجعل بعض الافعال الواجبة اختياريا مجرد تسمية تكذبها الحقيقة وعن الرابع بانا لا نسلم
ان الارادة من فعل الله تعالى بل من فعل العبد ولا يلزم التسلسل لان المحتاج اليها هو المتوجه اليه
قصدا لا الحاصل بتبعية القصد الى غيره قالوا ثانيا لو كان قبيحا عقلا لما تم المعنى الذى
هو القبح بالمعنى الذى هو الفعل لانه اى القبح وكذلك الحسن ليس نفس ذات الفعل ولا جزءا منها

بل هو امر زايد على الذات لتعقل الذات دونه ثم انه موجود لانه يقتضى لا القبح القايم
بالمعدوم والقايم بالمعدوم معدوم فالقبيح موجود والا لزم ارتفاع النقيضين والثانى باطل لان قيام
الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف ولا يتصور الا فى المتحيز بالذات لان
المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا الثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا
له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع فى التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره ورد بحريه فى الشرعى
بان يقال لو كان قبيحا شرعا لقام المعنى بالمعنى الى اخره وكذا الحدوث فان هذا الدليل الذى
اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جار فيه وكذلك الوجوب والامكان والقدم والثبوت ونحوهما
ويمنع الاول وهى الشرطية وما ذكر فى بيانها باطل فان نقيض العدمى لا يجب وجوده لجواز ان
يكون الشئ ونقيضه معدومين معا او موجودين معا ومنفيين وارتفاع النقيضين انما يستحيل
فى الصدق دون الوجود **وتحقيقه** ان الوجودى يطلق على معنيين الموجود وما ليس فى
مفهومه سلب والعدمى يقابله فيهما والنقيضان لا بد ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا بالمعنى
الثانى لكن الوجودى بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا لجواز كونه مفهوما اعتباريا ليس فيه سلب ولا
يجب ذلك فى المعنى الاول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود فى الخارج انما الممتنع ارتفاعهما فى الصدق
ومنع الثانيه وهو بطلان قيام المعنى بالمعنى لانا لا نسلم ان القيام التبعية فى التحيز كما ذكرتم بل هو
الاختصاص الناعت وهو ان يختص شئ باخر اختصاصا يصير به ذلك الشئ نعتا للاخر والاخر
منعوتا وسواء فيه الجوهر وغيره **وتحقيقه** ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس للتحيز
متحيز تبعا لتحيز الجوهر والا فان قلنا بوحدة التحيز القايم بذلك الجوهر فلا بد ان يقوم التحيز
اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره فى التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بقيامه
بالجوهر وهو اشتراط الشئ لنفسه وتقدمه عليه وان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر كان كل
تحيز مشروطا بقيام تحيز اخر به قبله فيتسلسل **فصل** فى حقيقة الحكم واقسامه وما
يتعلق باقسامه من الاحكام الحكم فى الاصطلاح ما علق شرعا او عقلا بفعل المكلف اقتضاء
او تخييرا او وضعا الاحكام منها ما هو من صفات الاعيان كالطهارة والنجاسة وما هو من صفات
الافعال كالخمسة والصحة والبطلان والفساد والانعقاد والنفوذ ومنها ما ليس صفة كالعلل
والاسباب والشروط والامارات والمقصود بالبحث ما شملته الحقيقة والمراد بالتعليق ما يشمل تعلق
الصفات بموصوفاتها والعلل والاسباب بمعلولاتها ومسبباتها ونحو ذلك وقوله شرعا او عقلا يشمل الاحكام
الشرعية والعقلية لما تقرر من اثبات حكم العقل ويخرج ما تعلق لا من جهتهما التعلق اللازم
بلزومه وفعل المكلف يخرج نحو قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وما تعلق بفعل الصبى والمجنون والنائم
وغير ذلك وقوله اقتضاء او تخييرا او وضعا يخرج ما عدا الخمسة والسبب والشرط والمانع لان الوضع
عبارة عن جعل الشئ سببا او شرطا او مانعا وهو اى الحكم المبحوث عنه [illegible] وضع الاول

وهو التكليفى خمسة اقسام وتسميته تكليفيا لكون بعض اقسامه كذلك وان كان بعضها غير تكليفى
فلا مشاحة فى الاصطلاح والقسم الى الخمسة لان معرف الحكم اى الدليل عليه اما ان يقتضى الفعل او لا فان
اقتضى الفعل فاما ان يمنع من الترك او لا فان منع من الترك فوجوب والا فندب وان لم يقتضى
الفعل فاما ان يقتضى الترك او لا وان اقتضى الترك فاما ان يمنع من الفعل او لا فان منع من الفعل
فحظر والا فكراهة وان لم يقتض الترك المفروض انه لم يقتض الفعل فلا محالة يكون مخيرا وهو **قوله**
والتخيير فاباحة فهذه خمسة اقسام **هذه** مسايل تتعلق بها فللواجب ست وللمندوب ثنتان
وللمحظور ثنتان وللمكروه واحدة وللمباح ثلث **مسألة** قد عرفت الوجوب والواجب متعلقه فهو
فعل اقتضاه الدليل ومنع من تركه وهكذا ساير الاقسام قد افاد التقسيم المذكور سابقا حدودها وحدود
متعلقاتها وللواجب حدود غير ما افاده التقسيم ذكر منها **قوله** ما يذم تاركه بوجه ما
اى فعل يستحق بتاركه فى الشرع او العقل الذم على تركه فيخرج عنه ساير متعلقات اقسام الحكم كلها اذ
لا يستحق تارك شئ منها ذما وقوله بوجه ما متعلق بقوله تاركه ليكون ادخالا لما لا يستحق تاركه
الذم كيف ما تركه من الواجبات وانما يذم بوجه دون وجه وهو فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم غيره والواجب
المخير فانه يذم اذا ترك مع الاخر واما الموسع فداخل من دون زيادة **هذا** القيد لان تركه انما يتحقق
بتركه فى جميع الوقت لا فى بعضه فان قيل زيادته تدخل ما ليس من الحد وكصلوة النائم والناسى
وصوم المسافر فان تارك احدها يستحق الذم على تقدير انتفاء العذر **اجيب** بالفرق فان ترك
احد ما الكفاية متردد بين ان يتركه غيره فيذم وان لا يتركه فلا يذم وهذا الترك بحاله لم يتغير وقد
تغير خارجى بخلاف ترك النائم فان عدم النوم تقدير ولا يبقى ح هذا الترك بحاله والمتغايران اذا اريد
احدهما لم يرد الاخر نقضا عليه يوضحه انه اذا ترك الواجب فهناك شئ ترك مخصوص وتارك موصوف بانه تارك
للواجب بذلك الترك المخصوص والذم انما يلحقه بسبب معنى استحقاق التارك للذم استحقاقه له
بسبب ذلك الترك الذى ترك به الواجب وتارك الكفاية ترك واحد لا يتغير فى نفسه باتيان الغير وعدمه
واذا لم يأت به غيره لحقه الذم بذلك الترك وان اتى به لم يلحقه فهناك واحد يلحق بسببه استحقاق الذم
على وجه فلو لم يقيد الحد **بقوله** بوجه ما لتبادر منه العموم الى الفهم وخرج الكفاية والمخير واذا اريد
دخلا قطعا واما التارك وهو النائم مثلا فان تركه فى حالة النوم مغاير لتركه حال عدمه ولا يلحقه بسبب
الترك الاول استحقاق ذم اصلا فلا يصدق عليه انه يستحق الذم على تركها بترك اخر وهو الترك الحاصل
عند عدم النوم فعلم ان ترك الكفاية والمخير وترك النائم متغايران بالوجه المذكور اعنى التغير وعدمه وملخصه
ان فرض الكفاية والمخير وصلوة النائم خارجة عن الحد بدون ذلك القيد لكن خروج الاولين بسبب
العموم فى استحقاق الذم وخروج الثالث بسبب اعتبار استحقاق الذم للتارك بالترك الذى هو تارك له به فاذا
زيد القيد ارتفع العموم فقط فيدخل الاول دون الثانى لبقاء خروجه على حاله والواجب يرادفه الفرض
عند الجمهور وقالت الحنفية [illegible] والناصر والدعى الفرض قطعى وهو ما كان دليله قطعى الدلالة
والسند والواجب ظنى وهو ما كان دليله ظنى الدلالة او السند او كليهما واعلم انه لا نزاع فى تفاوت

منهوم الفرض والواجب لغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي لحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد فان جاحد الاول كافر لا الثاني وتارك العمل بالاول فاسق لا الثاني وانما النزاع فيهما هل هما لفظان مترادفان منقولان من معنييهما اللغويين الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني او نقل كل واحد منهما من معناه الى معنى مخصوص فالفرض هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بدليل قطعي والواجب هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى لاحتجاج ابي حنيفة بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن فلا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على انه يقال لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر علينا في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع قال في التوضيح وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا **وينقسم** الواجب بالنظر الى ذاته **الى معين** كصلوة الظهر وصلوة الجنازة **ومخير** كخصال الكفارة **و**بالنظر الى فاعله **الى فرض عين** وهو ما لا يسقط عن مكلف به بفعل مكلف اخر كصلوة الظهر ومنه خواصه صلعم **وفرض كفايه** وهو بخلافه كصلوة الجنازة **و**بالنظر الى وقته باعتبار كونه زائدا عليه او مساويا له **الى مضيق** وهو ما كان الوقت فيه بمقدار العمل كالصيام **وموسع** وهو بخلافه قال الفقير عبد الله الواجبات الموقتة مضيقة كانت او موسعة لا تكون الا في الواجبات الشرعية واما الواجبات التي اوجبها العقل بقضية العقل فلا يدخلها التوقيت علمية كانت او عملية وان كان فيها ما يجري مجرى المضيق كالمعارف في الالهية ورد الوديعة والدين عند المطالبة وفيها ما يجري مجرى الموسع كرد الدين والوديعة اذا وكل صاحبها ذلك الى من توجه عليه **و**باعتبار وقوعه في وقته او خارجه الى **اداء واعادة وقضاء** وستاتي ان شاء الله تعالى **و**بالنظر الى تقييده وجوده **الى مطلق** عنها **ومقيد** بها وسياتي ان شاء الله تعالى مسئلة اختلف في الامر اذا ورد باشيا على التخيير كالكفارات الثلث هل يكون كلها متعلقا للوجوب ام لا والمختار ان **متعلق الوجوب في** الواجب **المخير الجميع بدلا** اي على جهة البدل بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره لتساويها في وجه الوجوب وهو قول اصحابنا والمعتزلة وبعض الفقهاء **الاشتراك في خطاب الايجاب فكل منها حظ فيه** يعني ان الشارع قد شرك بين هذه الاشيا كالكفارات الثلث في الخطاب المفيد للايجاب ولفظ او موضوع للتخيير فبان ان لكل واحد منها حظا في الوجوب على البدل اذ لا نعني بوجوبها على البدل الا انه تعالى اوجبها علينا وخيرنا في تادية ايها شئنا فيجب الحمل عليه لان الفرق عن المدلول انما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا وقال الاشاعرة

والاكثر الفقهاء بل الواجب منها واحد لا بعينه وقد ذهب المتاخرون بالقدر المشترك بينها وهو ما اشار اليه **بقوله لا مبهم واحتجوا** اولا بانه وقع **الجزم بجواز الامر به** لانه لو قال اوجبت عليك واحدا من هذه الامور وايها فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع تذم لترك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال ثم النص دل على وجوب واحد من هذه الامور فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا **والجواب** ان الوجوب لا الامر ومستفاد منه فاذا تعلق بالواحد المبهم تعلق الوجوب به ايضا وان تعلق بكل واحد كان الوجوب ايضا كذلك فنقول **ان اريد** بالامر المبهم **تعلقه به ظاهرا** اي من غير نظر الى متعلقه الحقيقي ما ذهب **فغير النزاع** اذ لا نزاع لنا في جواز تعلق الامر به ظاهرا وهو الذي وقع الجزم به **او اريد** بالامر بالمبهم تعلقه به **حقيقة فعينه** اي عين النزاع وهو مصادرة على المطلوب على ان الجزم بجواز تعلق الامر بالمبهم حقيقة يتوقف على امكان المبهم في نفسه ووجوده في الخارج والا كان تكليفا بالمحال وهذا معنى قوله **ثم الجواز يتوقف على امكانه وهو ممنوع** اذ النزاع في وجود الماهية في الخارج ظاهر والادلة على الامتناع اوضح واقوى ولهذا زيادة تحقيق تجي في مباحث الامر ان شاء الله تعالى وايضا يمكن معارضة ما ذكروه بان يقال نجزم عقلا بجواز الامر باشيا على البدل لانه لو قال اوجبت عليك كل واحد من هذه الامور على البدل فايا فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع فقد اخللت بالواجب لم يلزم منه محال ثم النص دل على وجوبها لتعلق الامر بها فيجب الحمل عليه الى اخره **واحتجوا** ثانيا بانه لو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع للزم **وجوب تزويج** الكفوين **الخاطبين واعتاق جميع الرقاب** في الكفارة المتعين فيها العتق وهو خلاف الاجماع لان الامة اجمعت على وجوب تزويج واحد من الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة بالتخيير **والجواب** بان يقال ان اردتم بقولكم وجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقاب تزويج الجميع معا واعتاق الرقاب الجميع معا منعنا الملازمة اذ لم نقل بوجوب الجميع معا فالوجوب على جهة البدل **غير لازم** لنا انما نقول بان الجميع متعلق للوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التكليف والايثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد او تركه وان اردتم الجميع بهذا المعنى التزمنا اللازم وليس مخالفا للاجماع انما المخالف له هو المعنى الاول **وقيل** الواجب واحد غير معين عند الخلق لكنه **معين عند الله تعالى ويسقط الوجوب** به ان فعله **ويسقط بالاخر** ان لم يفعله بل فعل الاخر وظاهر عبارة القدما ان هذا بعينه مذهب الفقهاء ومن وافقهم من الاشعرية وجعلوه وما قبله قولا واحدا فتارة يجعلون المعين عند الله ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة الى المكلفين وتارة يجعلونه واحدا ويسقط الوجوب به وبالاخر وفي عبارة الجمهور ما يفهم ما ذكرناه اما الاول فحيث قال فان قيل انما جاز حصول الاجماع على ان المكلف متى اتى باية واحدة منها اراد فقد ادى الواجب لان الواجب منها عندنا هو الذي يفعل ويتعين لنا وجوبه بالفعل ثم اجاب عنه واما الثاني فحيث قال ولو كان كذلك لكان الواجب ان يفعل للمكلف طريقا الى التمييز بين ما هو واجب منها وبين غيره ليتميز له الواجب من تركه واما التصحيح فلم يصرح بهذين القولين احد فسميا قول التراجم فلا في المحصول ههنا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة



وترويه المعتزلة عن اصحابنا واتفق الفريقان على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين
عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذى هو واجب عليه والحجة لهذين القولين **اما**
الاول فالاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب باتى منها بفعل **واما الثانى** فلوجوب
علم الآمر بالمامور به لاستحالة طلب المجهول **وبطلانهما** اى القولين **واضح** غير خفى وما ذكروا متمسكا لهما
ظاهره السقوط اما الاول فلان الخروج عن عهدة الواجب لكونه واجبا على جهة البدل او لكونه احدها
لا بخصوصه واما الثانى فلان علم الآمر بالمامور به حاصل لتعلق الامر بالجميع ولذا اشترط ان يكون
التخيير بين امور معينة ولانه يكفى فى علمه به ان يكون متميزا عنده وذلك حاصل على القول بالمبهم لتميز
المبهم عن غيره من حيث تعيينها ويلزم على الاول تفاوت المكلفين فيه فيكون الواجب على زيد غير الواجب
على عمرو واذا اختلفا فى الفعل وذلك باطل بالنص والاجماع اما النص فلان الاية الكريمة دالة على
ان كل خصلة من الخصال مجزية لكل مكلف واما الاجماع فلان العلما متفقون على ان الكل سواء فى ذلك وان
من كفر بخصلة لو عدل الى اخرى لاجزأته ووقعت من الواجب عليه وايضا يلزم انه لو فعلها فى وقت واحد
لكانت واجبة عليه جميعها ولو لم يفعل منها شيئا لم يجب عليه شى وذلك معلوم البطلان وعلى الثانى انه يصدق على
المكفر انه غير آت بالواجب اذا اتى بما يسقطه لا به وهو خلاف الاجماع لانعقاده على ان الشخص الآتى
باى خصلة شاء آت بالواجب **مسئلة** اختلف فى **فرض الكفاية** كالجهاد وسمى بذلك لان
فعل البعض كاف فى تحصيل المقصود منه فقال اصحابنا وعليه الجمهور انه **يتعلق بالجميع** ويسقط بفعل البعض
وقيل انما يتعلق بالبعض واختلفوا فقال الرازى والسبكى هو بعض مبهم وقيل معين عند الله وقيل من قام
به احتج الاولون بقوله **لاثم الجميع بالترك اتفاقا** والتاثيم ليس الا بالواجب ولانه ان اراد بالمبهم بعض
الافراد لزم تكليف الغافل وان اراد القدر المشترك كما قيل فى الواجب المخير فهو كلى لا يعقل تكليفه
احتج القائلون بتعلقه بالبعض مبهما بسقوطه بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط
والجواب ان هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب عن الجميع بفعل البعض اذ حصل به
الغرض كما يسقط ما فى ذمة زيد باداء عمرو عنه فثبت ان **السقوط بالبعض لا يستلزم تعلقه به**
اى بالبعض احتجوا ثانيا بانه ثبت الامر بواحد من خصال الكفارة وهو واحد مبهم فليثبت امر واحد
مبهم اذ لا صالح للمنع غير الابهام وقد علم الغاؤه والجواب ان ما ذكرتموه من جواز **كونه مبهما قياسا**
على الامر بمبهم مدفوع بمنع الاصل المقيس عليه وهو الامر بواحد مبهم [illegible] بين ابهام المامور
به وابهام المامور وذلك لان اثم بواحد غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواحد غير معين **وقد**
يقال الفرق انما يتم لو كان مذهبهم اثم واحد بالترك اما اذا كان مذهبهم اثم الجميع بسبب
ترك الجميع فلا ومذهبهم ذلك للاتفاق على اثم الجميع فالاحسن فى الفرق ما عرفت قريبا احتجوا
ثالثا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة
من الفرقة واجيب بان الظاهر مؤول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعا بين الادلة فانه
اولى من الغاء دليل بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع فيأول هذا بان فعل

طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع **والقول** بكون البعض الذى يتعلق به الوجوب على الكفاية
معينا عند الله من تكليف الغافل وهو باطل لان علم المكلف بتكليفه بما كلف به شرط فى التكليف
على ما يجى ان شاء الله تعالى والمعين عند الله فقط لا يمكن علمه بانه مكلف بكذا وهو ظاهر **وهكذا**
فى القول بكونه **القائم به** لانه **يستلزم عدم تكليف** اى من يقوم به **قبله** اى قبل القيام به لعدم اتيانه
وايضا يستلزم ان لا مكلف ان ترك فرض الكفاية فلم يقم به احد **مسئلة** اختلف
اهل العلم فى الامر المؤقت بوقت يفضل عن المامور به وهو المعروف بالواجب الموسع كالامر بصلوة الظهر
هل يتعلق بالجميع او باوله او باخره فالجمهور على ان فعله واجب فى جميع الوقت موسع فيه فى اوله ومضيق فى
اخره ثم اختلفوا فقال المنصور بالله واكثر اهل القول لا يجب على المخير اول الوقت العزم فيه على الفعل بعد
فى الوقت وقال ابو طالب وابو على وابو هاشم وابو بكر الباقلانى يجب العزم فيه على الفعل ورواه المؤيد بالله
عن القسم بن ابرهيم عليه السلم احتج الجمهور اولا بان الامر مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد
تطبيق اجزا الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الظهر مثلا منطبقا على الجزء الاول من الوقت
والجزء الاخير على الاخير ولا تكراره فى اجزائه بان ياتى بالظهر فى كل جزء يسعه من اجزا الوقت فان ذلك باطل
اجماعا وليس فى الامر تعرض للتخيير بين الفعل وبين العزم ولا لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء
من اجزائه المعينة بل ظاهره ينفى التخيير والتخصيص ضرورة دلالته على وجوب الفعل بعينه وعلى تساوى
نسبته الى اجزاء الوقت فثبت ان **جميع وقت الموسع وقت ادائه فالتعيين** لاول الوقت تخييرا
بينه وبين العزم وتعيينا ولاخره **تحكم** باطل فوجب القول بوجوبه على التخيير فى اجزا الوقت ففى اى جزء اداه
فقد اداه فى وقته **واحتجوا ايضا** بانه لو كان وقته جزءا معينا فاما ان يكون اوله او اخره اذ لا قائل
بغيرهما وح يلزم ان يكون **الفاعل فى غيره متقدما او قاضيا** والتقديم لا يصح كقبل الزوال والتاخير
عصيان وكلاهما خلاف الاجماع احتج اهل العزم بان التاخير ترك للواجب فيكون الى بدل والا خرج
عن كونه واجبا اذ الواجب ما يستحق الذم والعقاب على تركه فاذا لم يجب فعله ولا فعل بدله خرج عن صفة
الوجوب واما ان البدل هو العزم فقال فى الجوهرة الدليل عليه ما تقرر فى العقل والشرع من ان العزم
بدل عن كل واجب يتراخى ولا يتعين له بدل ولا سيما فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين ورد الودايع والمظالم
والغصوب وما يجرى مجراها واذا ثبت قيامه فى هذه المواضع مقام الفعل عند تعذره حكمنا بان العزم
بدل من كل واجب يحتاج الى بدل واذا ثبت كونه فى الاصول العقلية لا عن الواجبات واحتيج فى الواجب
الموسع فيه الى بدل اقمنا مقامه للدلالة التى ذكرناها **والجواب** انا لا نسلم ان التاخير ترك للواجب
مطلقا انما يكون تركا لو اخره عن وقته المضروب ولو سلم فلا نسلم انه لو لم يكن الى بدل خرج عن كونه واجبا
وقولك الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب ليس على اطلاقه بل بوجه من الوجوه كما تقدم **واما القول**
بوجوب العزم [illegible] **لا دليل عليه** كما قال المنصور بالله عليه السلم فى صفوة الاختيار لا
دليل على وجوب العزم المخصوص الذى ذكروه وانما يجب العزم على وجه الجملة على اداء الواجبات وترك المقبحات
وقال الامام المهدى فى المنهاج الصحيح هو قول من لم يجعل لها بدلا لا فى اول الوقت ووسطه اذ المصلحة

انا هو فيما عين الله سبحنه وجوبه ولم يعين الا الصلوة دون العزم ولما كانت المصلحه بفعلها مستويه
في جميع ابعاض الوقت المضروب جاز التقديم والتاخير انتهى وقيل متعلق الوجوب اوله وهذا الاكثر
اصحاب الشافعي ثم اختلفوا اذا اخره عن اوله فقيل الاخر وقت تادية لذلك الفرض لا وقت وجوبه فيسمى
فعله فيه ادا نعم جعلوا الوجوب متعلقا باول الوقت لكن المكلف مخير بين فعله فيه وتاخيره عنه الى
اى الاوقات التي تاتى بعده حتى يبطل وقت العصر مثلا فالمفعول اولا مؤدى في وقت الوجوب والمفعول
ثانيا مؤدى في غير وقت الوجوب غير ان الشرع اباح التاخير الى وقت معلوم وقيل هو وقت قضا فيأثم با
لتاخير عن اوله كما نقله الشافعي عن بعضهم وقال بعضهم انه قضا يسد مسد الادا للاجماع على نفي الاثم
وهذا معنى قوله فان اخره فالادا او القضا قولان وقيل تعلق الوجوب من الوقت اخره وهو قول
الاكثر من اصحاب ابي حنيفه واختلفوا فيما فعل في اول الوقت فمنهم من يرى كون التقديم للفعل قبل اخر الوقت
يصير الفعل نفلا يسقط الفرض كالوضو قبل دخول الوقت ورد بانه لو كان نفلا لجاز ان يؤديه
بنيته ومنهم من يرى انه واجب معجل وهو ما اشار اليه بقوله او واجبا معجلا كالزكاة المخرجة قبل وقتها
قيل وهو باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل اجماعا وروى عن الكرخي انه فرض موقوف وهو ما اشار
اليه بقوله او فرضا ان بلغ المكلف اخره لانكشاف الوجوب عليه والا يبلغه مكلفا فنفل لانكشاف عدم
الوجوب عليه ورد بان الفعل لا يكتسب حكما بعد نقيضه فهذه اقوال للحنيفه وقد روى عن الشيخ
ابي الحسن الكرخي ايضا انه نفل يسقط الفرض وانه يوافق القول المختار واختلف فيمن اخر الموسع عن اوله
مع ظن الموت او عدم بلوغ اخر وقته على صفة التكليف فمن قال بانها لطف في واجب لا يؤثمه لان الشرع
ورد باستمرار وجوبها الى اخر الوقت المضروب ولا شك ان الملطوف فيه متاخر عن الوقت في كل حال وفي
كل مكلف ومن قال بانها شكر يقول بانه يأثم مؤخر بلا عذر مع ظن المانع كالموت وتعذر الفعل الجراة فان
لم يظن المانع فلا اثم عليه اتفاقا فان لم يقع المانع المظنون فالفعل في اخر الوقت ادا الصدق حده عليه وقيل
قضا وهو قول ابي بكر الباقلاني لانه صار وقته شرعا ما قبل ذلك الوقت بحسب ظنه فان اريد بنيته
اى بنية القضا فبعيد اذ لم يقل به احد والا فلا نزاع يعود الى معنى انما النزاع في التسميه وتسميته ادا
اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا واما ما وقته العمر فانه يعصى مؤخره مطلقا عند من يقول بان الامر
للفور ومن يقول بانه لا يدل على الفور يقول بجواز التاخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى
تعين وعصى بالتاخير مات ام لم يمت ولهذا قال ابو حنيفه رحمه الله لا يجوز تاخير الحج لعدم ظن البقا الى سنة
اخرى والشافعي رحمه الله يرى جواز ذلك في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض مسئلة الادا في اللغه
الايصال والقضا وفي الاصطلاح ما فعل اولا في وقته المضروب اى المقدر من جهة الشرع ولم يقل
واجب فعل ليتناول النوافل الموقته ولما كان التوقيت في الواجبات اكثر منه في النوافل حسن جعل هذه
المسئلة من مسائل الواجب فخرج بقوله اولا الاعادة لان الادا والاعاده والقضا عند الجمهور اقسام
متباينة ومن يجعل الاعادة قسما من الادا يحذف من الحد اولا وخرج القضا وما لم يضرب له وقت
كالنوافل المطلقه اذ لم يعين لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف

بالادا

بالادا لا يوصف بالقضا واطلاق القضا على الحج الذي يستدرك به حج فاسد مجاز من حيث المشابهه
للمقضي في الاستدراك والاعادة في اللغه الارجاع وفي الاصطلاح ما فعل فيه اى في الوقت المضروب
فخرج القضا والنوافل المطلقه وقوله ثانيا يخرج الادا اذا كان الفعل لخلل في الاول فيخرج ما يفعل
لا لخلل كاعادة ما صلاه منفردا للفضيلة الجماعه وقيل بل هو ما فعل فيه ثانيا لعذر اعم من ان يكون
ذلك العذر خللا اولا فيدخل ما اعيد لفضيلة الجماعه والقضا في اللغه ادا الدين والصنع والحكم والحتم
وغيرها وفي الاصطلاح ما فعل بعده اى بعد وقت الادا اما لترك الفعل فيه او لوقوع خلل فيما
فعل فيه فخرج الادا والاعاده والنوافل المطلقه والحاصل ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعل فيه
فادا او اعادة وبعده قضا فان قلت الزكاة المعجله قد تقدمت على وقتها فلا يصح قولك ان
الفعل لا يتقدم على وقته قلنا قد جعل ملك النصاب الذي هو جزء سببها قائما مقامه وجعل وقتها
بذلك موسعا فلا تقديم فان قيل اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجه فهل هي ادا
او قضا قلنا بل ادا اما ما وقع في الوقت فظاهر واما ما وقع بعده فبالتبع واعلم ان كثيرا
من العلما حصروا العباده في الثلثة وليس بصحيح اذ قد صرح بعضهم بان ما لم يقدر له وقت
كالنوافل المطلقه لا يوصف بشيء من الادا والاعادة والقضا ثم اعلم ان منها ما يوصف بالادا والقضا
كالصلوات الخمس وصوم رمضان والنذر المعين وما لم يوصف بشيء منها كالواجبات والنوافل المطلقه
وما يوصف بالادا فقط كالحج وصلوة الجمعه وما يوصف بالقضا فقط كصوم الحايض مسئلة في
الكلام في مقدمة الواجب لا خلاف في انه اذا كان مقيدا بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة كان
يقول ان ملكت النصاب فزك ان استطعت الحج فحج فهذا لا يكون ايجابا لتحصيل النصاب وما به
الاستطاعه انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم الا به مع كونه مقدورا واجبا ام لا والمراد
بالاطلاق عدم التقييد بتلك المقدمة وان كانت مقيدا بمقدمة اخرى فقد يكون الشي مطلقا ومقيدا
باعتبارين وفيه اربعة اقوال الاول وهو لجمهور العلما ما افاده بقوله قيل ما لا يتم المطلق الا به وكان
مقدورا للمكلف واجب بوجوبه سوا كان سببا او شرطا والسبب هو ما يلزم من وجوده الوجود والشرط
ما يلزم من عدمه العدم سوا كان السبب شرعيا كالصيغه بالنسبة الى العتق الواجب او عقليا كالنظر
المحصل للعلم او عاديا كالحز الرقبه بالنسبة الى القتل الواجب وسوا كان الشرط ايضا شرعيا
كالوضو او عقليا كترك اضداد المامور به او عاديا كغسل جزء من الراس في غسل الوجه وقيل لا
يجب تحصيل ما لا يحصل الواجب الا به سوا كان سببا او شرطا وما وجب من ذلك فبدليل خارجي
كالاجماع في وجوب الاسباب وقيل يجب الشرط الشرعي بما وجب به الاصلي وغير الشرط
الشرعي يجب بوجوبه سوا كان سببا او شرطا عقليا او عاديا وهذا قول الجويني وابن الحاجب
وقيل يجب السبب فاذا امر بشيء كان امرا بسببه معه دون الشرط ونسب هذا القول
الى المرتضى الموسوي والرازي وكلام ابن الحاجب في المختصر في اثنا الاستدلال يقتضي ان ايجاب
السبب مجمع عليه وان نفيه للوجوب في غير الشرط الشرعي عما عداه احتج القايلون بالمذهب الاول
بانه لا يمكن ان يتادى الوجوب على وجهه الذي وقع التكليف عليه من دونه او من دون ما يتوقف

حصوله عليه وتحقيقه ان ايجاب الشيء يقتضي المنع من تركه وعدم ايجاب مقدمته التي لا يحصل الا
الوجه المطلوب منه الا بها يقتضي جواز تركها وهو يستلزم عدم المنع من تركه فيجتمع النقيضان
وهو محال وقد يحقق بوجه اخر وهو انه لو لم يقتض وجوبه وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفاً
بفعل في حال عدم ما يتوقف عليه والمفروض انه لا يحصل على الوجه المطلوب من دونه فيكون تكليفاً
بالمحال احتج الثاني بان ايجاب شيء بدليل يدل عليه لا يتعداه الى غيره من الامور الخارجة عنه
فايجاب بعضها بدليل ذلك الواجب تحكم والجواب ان ما ذكرتموه من انه لا يتعداه الى غيره
لا نسلمه فيما يتوقف عليه حصوله كما ان العرف شاهد بان وجوب الشيء يفيد ذلك بعنا احتج
الثالث على وجوب الشرط الشرعي وعلى عدم وجوب غيره اما الشرط الشرعي فلانه لو لم يجب لم يكن
شرطا بحصول جميع ما امر به من دونه لعدم الامر به فيصح ح وذلك ينفي حقيقة الشرطية و
اما غيره فانه يستلزم وجوبه بما وجب به الواجب تعقله اي تعقل الموجب له والا ادى الى
الامر بما لا يشعر به وهو باطل للقطع بايجاب الفعل مع الذهول عن لوازمه وايضا يستلزم امتناع
التصريح غير واجب ونحن نقطع بامكانه وايضا يستلزم ان يعصي بتركه ومعلوم ان
تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل بدونه غسل جميع الوجه انما يعصي بتركه بعض الوجه لا بعض
الراس وايضا يستلزم صحة قول ابي القسم البلخي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم
الا به فيجب وهو باطل اجماعا وايضا يستلزم وجوب نية المقدمة ولا يجب اجماعا والجواب عما احتج به
لوجوب الشرط الشرعي بانا لا نسلم انه يلزم من حصول المشروط من دون شرطه الذي يجب بما وجب به
حصول جميع ما امر به ان اراد ولو كان مامورا به بامر اخر لجواز ان يجب بغير ما وجب به المشروط
والا يرد ذلك بل اراد الامر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم صحة ما اتى به وان صدق عليه انه اتى بجميع
ما امر به بهذا المعنى وانما يلزم الصحة لو لم يكن له شرطا وجبه الشارع بامر اخر والجواب
عما احتج به لعدم وجوب غير الشرط الشرعي اما الاول فانا لا نسلم انه يلزم التعقل لكل واجب على
الاطلاق انما يلزم تعقل ما يجب بالاصالة لا بالواسطة ثم هو منقوض بالشرط لامكان اجزائه فيه
فهو مشترك الالزام واما الفرق بان الشارع لما جعل الفعل موقوفا على الشرط الشرعي فقد جعله من
تتمته فاذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه ففيه ان جعل الفعل موقوفا عليه لا يعقل الا
بخطاب من الشارع خاص وح يكون واجبا بالاصالة ويخرج عن البحث واما الثاني فغسل جزء من الراس
مثلا ليس واجبا على كل واحد انما يجب على العاجز عن غسل الوجه بدون جزء من الراس دون القادر وح
لا نسلم امتناع التصريح بعدم الوجوب في حق القادر ولا بطلان اللازم في حق العاجز لان امتناعه
ثابت في حقه لوجوبه عليه بالضرورة واما الثالث فلا نسلم لزوم العصيان بتركه في حق القادر ولا عدمه
في حق العاجز لوجوبه في حقه بالضرورة واما الرابع فقول ابي القسم البلخي انما يصح لو توقف ترك الحرام
على فعل المباح وليس كذلك لجواز ان لا يتوقف على فعل او على فعل غير مباح واما الخامس فان النية
انما تجب فيما وجب بالذات لا بالعرض والا وجبت نية النية وتسلسل وهو باطل اجماعا

الرابع

الرابع على وجوب السبب بما وجب به الواجب بقوله لوجوده عنده اي لوجود الواجب عند وجود
سببه بخلاف غيره من المقدمات والجواب ان هذا صحيح في ايجاب السبب لتوقف الواجب عليه وليس
بكاف في نفي وجوب ما عداه من الشروط لتوقف الواجب عليها ايضا لا يستلزم عدمها عدمه
فان قيل الحجة في نفي وجوب ما عدا السبب حجة الثاني على الاطلاق فقد عرفت بطلانها هذا
ما حكي من الاقوال في هذه المسئلة ولو قيل بان الشرط الشرعي لا يجب الا بدليل منفصل
بخلاف ساير المقدمات التي يتوقف عليها الواجب فانها تجب بوجوبه لكان قويا فان الشرط الشرعي
لا يعرف كونه شرطا الا بدليل خاص يعرف وجوبه منه بخلاف غيره من الامور العقلية والعادية فان
معرفتها لا تتوقف على تعريف من جهة الشرع فكان وجوبها مستفاداً من وجوب ما يتوقف عليه
بالتبعية مسئلة المندوب في اللغة المدعو اليه قال الجوهري يقال ندبه لامر فانتدب له اي دعاه
له فاجاب وسمي الفعل به لدعاء الشرع اليه واصله المندوب اليه ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فا
ستكن الضمير وفي الاصطلاح ما يمدح فاعله اي فعل مكلف مدح فاعله فيخرج المكروه
والحرام والمباح ولا يذم تاركه فيخرج الواجب فان تاركه يذم ولا يرد المخير والكفاية لعدم الذم
على تركهما في حال فيراد لاخراجهما مطلقا لان الذم عام لوروده في سياق النفي ولان الاطلاق يفهم
من الاطلاق قيل والمندوب يرادفه التطوع والسنة والمستحب والمرغب فيه والنفل
وهو قول اكثر الشافعية وقال ائمتنا عليهم وغيرهم المسنون والمستحب لا يرادفان المندوب
بل ما امر به عليهم بخصوصه ندبا اي امر ندب بان تقوم قرينة تصرفه عن الوجوب فاما ان يواظب
عليه اولا فان واظب عليه فمسنون كرواتب الفرائض والا يواظب عليه بل امر به امر ندب سواء
فعله تارة وتركه اخرى ام لم يفعله اصلا فلا يسمى مسنونا ووافق الفاخوحيين وغيرهم من الشافعية
ما ذكرناه في المسنون وخصوا ما فعله صلعم مرة او مرتين باسم المستحب وما لم يفعله اصلا باسم التطوع
قالوا لان السنة في الاصل الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة وهذا مجرد
اصطلاح ولا وجه لما ذكروه من الاحتجاج اذ لا يجب ملاحظة المعنى اللغوي وان سلم فلا نسلم امتناع
ملاحظته اذ يصدق على كل واحد من الاقسام انه طريقة وعادة وانه محبوب للشارع وانه زايد على
الواجب فلا يمتنع الترادف مسئلة اختلف في المندوب هل هو مامور به ام لا فرجح الاول
الامدي وابن الحاجب وغيرهما ورجح الثاني الامام الرازي والكرخي وابو بكر الرازي والخلاف
في الامر به اي في كونه يسمى مامورا به مبني على الخلاف في كون الامر حقيقة في الايجاب فلا يسمى مامورا
به او موضوعا [illegible] وبين الندب وهو مطلق الطلب فيسمى مامورا به وسياتي انشاء الله تعالى
واما كونه مامورا به بمعنى انه يتعلق به صيغة الامر حقيقة كانت او مجازا فلا نزاع فيه وح لا يتم الا
حتجاج على الثبوت بانه طاعة وانه مقسوم الى ايجاب وندب لان الطاعة فعل المامور به وغيره وقسمته
باعتبار تعلق الصيغة ولا الاحتجاج على النفي بانه لو كان مامورا به لكان تركه معصية ولما صح الامر
بالسواك لان المراد امر الايجاب فيهما ومن ثمرات هذا الخلاف حمل قول الراوي امرنا بكذا

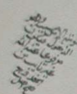
على الوجوب او الاجمال ونقلف في التكليف به والمختار انه ليس بتكليف في الاصح من القولين وهو
قول الاكثر خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه من احكام التكاليف والنزاع لفظي لان مبنى الاول
على ان معنى التكليف الزام ما فيه كلفة والثاني على ان معناه طلب ما فيه كلفة ولا شك ان المكلف اذا فعل
المندوب رغبة في الثواب شق عليه ذلك الفعل كفعل الواجب فكان الخلاف عائدا الى تفسير معنى التكليف
ولم يتوارد النفي والاثبات على معنى واحد **مسئلة** الحرام في اللغة الممنوع وفي الاصطلاح
ما يذم فاعله فتخرج الاحكام الاربعة ويرادفه القبيح والحرام مسئلة هل يكون شيء واحد
واجبا حراما معا وتحصيل الكلام ان الوجوب والتحريم ان تعدد متعلقهما فلا خلاف في جوازه
وان اتحد جنسا فكذلك ايضا بان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللصنم الا عند بعض المعتزلة
وهم القائلون بان حسن الفعل وقبحه لذاته وان اتحد شخصا فاما ان يتحد جهة الوجوب والتحريم أو لا
ان اتحدت جهتهما امتنع التكليف به الا عند بعض من اجاز التكليف بالمحال ومنعه بعض من اجاز
ذلك المنظور الى ان الايجاب يتضمن جواز الفعل والتحريم يتضمن عدمه وهما نقيضان فكان تكليفا
محالا في نفسه لوقوع التناقض في الحكم نفسه لا في المحكوم به وان تعددت جهتهما فهو المقصود
بالبحث والذي فيه الخلاف وقد شمل اكثر ما ذكرناه **قوله** كون الشيء يعني الواحد بالشخص واجبا
حراما من جهة محال الا عند بعض من اجاز تكليف المحال ومن جهتين جائز ان تعدد المتعلق
وذلك كالامر بالخياطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانه مطيع عاص
بجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ومتعلق الامر الخياطة ومتعلق النهي القعود في المكان
المخصوص لا ان اتحد المتعلق مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمة فلا يجوز كصلوة مكلف في موضع
مغصوب له فان متعلق الامر والنهي الكون في الحيز وهو واحد مامور به من جهة كونه جزء الصلاة
المامور بها ومنهي عنه من جهة كونه نفس الغصب المنهي عنه فهو ذاتي للصلوة بمعنى جزء الماهية
وللغصب بمعنى نفس الماهية فاتحد متعلق الامر والنهي واختلف الجهتان والمنع للعترة واحمد
بن حنبل والظاهرية وجمهور المتكلمين ورواية عن مالك فلا تصح ولا يسقط الطلب باداءها في الوقت
وقضاءها بعده اذ الصلوة المامور بها متروكة والجواز لاكثر الفقهاء فتصح وقال القاضي ابو بكر
الباقلاني والرازي لا تصح ويسقط الطلب عندها لا بها اذ قد يسقط الفرض عند فعل ما هو
معصية كمن شرب فجن حتى جن سقط عنه الفرض فكانت كالعلامة على السقوط يحصل عندها
لا على ما هو شأن خطاب التكليف من سقوط الطلب بالاتيان بالمامور به هذا كلام الباقلاني
والملجئ له الى ذلك التوفيق بين الادلة قال في المحصول لانا بينا بالدليل امتناع ورود الامر بها
والسلف اجمعوا على ان الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلوة المؤداة في الدار المغصوبة لنا انها

كصوم

كصوم يوم النحر في اتحاد متعلق الامر والنهي واختلاف جهتهما لكونه مامورا به من حيث انه صوم
ومنهيا عنه من حيث انه في يوم النحر فلو كفى تعدد الجهة في صحة الصلوة في الدار المغصوبة لصح صوم
يوم النحر لتعددها واجيب بانه لا يكفي تعدد الجهة مع كون احدى الجهتين لازمة للاخرى لانا انما
نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم بخلاف الصلاة
والغصب فانهما افترقا **والجواب ان** الفرق بالانفكاك في مثال الصلوة لا الصوم انما يتم اذا اريد
جنس الصلوة ينفك عن جنس الغصب وهو خارج عن محل النزاع لكنه لا يتم لهم في الصلوة الشخصية
وهي الواقعة في الدار المغصوبة لان الصلوة المعينة غير منفكة عن الغصب والنزاع انما هو في امر واحد بالشخص
احتج القائلون بالصحة بان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه
في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص بجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ويحسن من السيد ثوابه وعقابه
والجواب ان متعلق الامر مغاير لمتعلق النهي هنا بخلاف الصلوة فمتعلقهما الاكوان احتجوا ثانيا بانها
لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلق اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد فيه فان متعلق الامر
الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه
وذلك لا يخرجهما عن التعدد **والجواب** انه ان اريد بالاتحاد كون الشيء الواحد متعلق الامر والنهي من جهة
واحدة فالملازمة باطلة قوله اذ لا مانع سواه قلنا ممنوع فان من الموانع عندنا كون الشيء الواحد متعلقهما باعتبار
جهتين وان اردت به ما يشمل الامرين فلا نسلم بطلان اللازم وما نحن فيه من الثاني فان الصلاة في الدار
المغصوبة احد اجزائها الكون الذي هو الحركة والسكون وهذا الكون بعينه منهي عنه فاحد اجزاء هذه
الصلوة منهي عنه مع الامر بجميع اجزائها هذا خلف والصلوة مطلقا وان انفكت باختيار المكلف عن الكون
المعين لكن الصلوة المعينة غير منفكة والكلام في المعين فثبت اتحاد متعلق الامر والنهي في الصلوة في الدار
المغصوبة وتعدد الجهة فيها لا يفيد مع اتحاد المتعلق كما حققنا على ان تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق
كاتحادهما في استلزام الصحة للتكليف المحال بيانه ان الحركات والسكنات المخصوصة في الصلوة داخلة في ما
هيتها وشغل الحيز جزؤهما اذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد ان كان في غيره والسكون عن شغله
اكثر من زمان واحد فيكون المشغل الحيز جزءا ماهية الصلوة لان جزء الجزء جزء لكن شغل الحيز فيما نحن فيه حرام
فهذه الصلوة لكون جزئها حراما لا يكون واجبة لان النهي عن الجزء نهي عن الكل والمنهي عنه لا يكون واجبا
ولكون واجبة لان الامر بالكل امر بالجزء لتوقفه عليه ويلزم منه ايجاب مكان من اجزائها محرما وهو محال
وايضا لو صحت لوجبت لعدم القائل بالفصل ووجوبها يستلزم وجوب جميع اجزائها وقد ثبت ان بعضها
حرام فيكون بعضها واجبا حراما وهو محال لا يقال ايجاب المجموع لا يستلزم ايجاب جميع الاجزاء لانه يقال
فيكون الواجب بعض اجزاء الصلوة لا نفسها لان ما بعضه غير واجب لا يكون كله واجبا لتوقف الكل على الاجزاء
فاذا وجب وجبت واذا لم يجب لم تجب واذا لم تكن الصلوة واجبة لم تكن صحيحة لعدم القائل بالفصل

احتج القايلون بعدم الصحة مع سقوط الطلب اما على نفي الصحة فيما ذكرناه واما على سقوط
الطلب فبإجماع السلف من الأمة وهو انهم اجمعوا على الكف عن امر الظلمة بقضاء الصلوات المؤدات في الدور المغصوبة
مع كثرة وقوع ذلك منهم وذلك يدل على سقوط الطلب دلالة ظاهرة **والجواب** ان دعوى الاجماع
الدال على السقوط للطلب عندهما لا انها لا تصح اذ لو وجد اجماع لما خفي على النافين للصحة القايلين ببقاء
الطلب وكيف يدعى الاجماع مدعيه مع مخالفة من الاعتداد مع مخالفتهم بقول قايل اعني العترة الطاهرة و
المعصومة جماعتهم عن الخطاء مع انه قد اشار الجويني في البرهان الى منع الاجماع ايضا بقوله كان في السلف
متعمقون في التقوى يامرون بالقضا وقال في التنقيحات انما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد فاسد
فاذا منع لا يتاتى تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومباينته جاهل الى الكفر
وتبديع بناء على مجرد الوهم ثم ان احمد ما انكر احد فضله في الامور النقلية فكيف تواترت قضية الاجماع
في خراسان على قريب من خمسمائة سنة الى المتوسط في النقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى اشد الناس
بحثا في النقليات المخالطة لجملة الأئمة في مواطنهم كهذا اخذ الكلام في الصلوة في الدار المغصوبة واما الخروج
من موضع مغصوب توسط فيه بدخوله مختارا ثم تاب فهو مختلف فيه والجمهور على انه بشرطه واجب لانه مامور به
فلا يكون منهيا عنه والا لزم المحال وشرطه السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا والقول باستصحاب
حكم المعصية على الخارج في حال خروجه مع القول بوجوبه بعيد اذ لا معصية الا بفعل منهي عنه او ترك مامور به
وهذا اول قول الجويني وقد سلم انتفا تعلق النهي به فانتهى الدليل عليه قال في البرهان من تخطى ارضا مغصوبة
نظر فان اعتمد ذلك متعديا فهو مامور بالخروج وليس خارجا عن العدوان والمظلمة لانه كاين في البقعة المغصوبة
والمعصية مستمرة وان كان في حركاته في صوب الخروج ممتثلا للامر وهذا يلتفت على مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة
فانها تقع امتثالا من وجه وعصيانا وغصبا واعتداء من وجه فكذا الذاهب المحصوب للخروج ممتثل من وجه عاص
لبقائه من وجه فان قيل ادامة حكم العصيان عليه تستلقي من ارتكابه نهيا والامكان معتبر في المنهيات اعتباره في
المامورات فكيف الوجه في ادامة معصية فيما لا يدخل في وسعه الخلاص عنه قلنا تسببه الى ما توسط فيه
اخرا سبب معصيته وليس هو عندنا منهيا عن الكون في هذه الارض مع بذله الجهد في الخروج منها
ولكنه مرتبك في المعصية مع انقطاع تكليف المنهي عنه انتهى كلامه والقول بتحريمه اي بتحريم الخروج من
المغصوب بشرطه ابعد مما قبله بل هو من محال التكليف لاتحاد متعلق الوجوب والتحريم وهذا القول الذي
عن ابي هاشم نقل عنه انه قال بتحريمه من حيث انه يجامع تصرفا فيه اضرارا بالغير وافساد قبيح ثم قال وان تاب
من ذلك فلا يمكنه ان لا يكون عاصيا بل هو عاص يعد ملوما مذموما على مقامه في ارض غيره وعلى خروجه عنها
ثم **قال** وهذا وان كان يشبه الزام الذم لمن لا يمكنه ان يخرج عنه غير انه يجوز لانه الذي ورط
نفسه فيه هذا ما نقل عنه **قال الامام** المهدي عليه في المنهاج لعل ابا هاشم يريد انه بدخوله الجاني
نفسه الى التصرف في ملك الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الا يجامع عقاب المعصية فلم يخلص في حال
خروجه عن عقوبة الجاني نفسه في الابتدا الى التصرف في الغصب عند التوبة ونظير ذلك ما ذكره اصحابنا في

تضمين راكب الفرس اذا تشمست وخرجت به الى ملك الغير فان ركبها في موضع تعدى ضمن ما
اتلفت والا لم يضمن ما ذاك الا التعدي في اول الامر وهذا عند دخوله المكان المغصوب عالما بانه
اذا تاب لم يخلص عند توبته عن استعمال المغصوب فيكون عليه عقاب الغصب قبل التوبة وعقاب
الجاني نفسه في الابتدا الى استعمال المغصوب عند التوبة فصار كالعاصي في حال خروجه اذ لم يخلص من
يخلص من استعمال الغصب في الخروج وهو الذي الجائه الى ان لا يمكنه التخلص وهذا اقرب ما
يحمل عليه كلام ابي هاشم وهو واضح كما ترى **وقد تاوله** الجويني بمثل مقالته ولاجل ما
ذكرناه من التاويلات كان الحكم عليه بانه ابعد اقرب من نظره في تلك الحال وما ذكره الامام المهدي
عليه من التاويل قريب الى الصواب الا انه لا عقاب في حال الخروج على الجاية نفسه في الابتدا لاجل التوبة
ولا مساواة بينه وبين راكب الفرس وان اشتركا في التعدي في الابتدا لان الضمان يجامع التوبة
بخلاف العقاب ويمكن ان يحمل على ان له قولا بعدم صحة التوبة من المتسبب قبل وقوعه كما يقول ابو هاشم
بن سليمان والخروج مسبب عن الدخول وكل واحد منهما محظور يوجب التوبة فاذا تاب قبل الخروج ولا



مرفوعا عنه اثمه لعدم حصوله فيكون الخروج محرما لكونه تصرفا في ملك الغير واجبا لكونه تخلصا
عن ملك الغير وغايته الموافقة لمن يقول بصحة الصلوة في الدار المغصوبة لتعدد الجهة والقايل بصحتها
غير قليل او يحمل على ان الامر متعلق بمطلق التخلص والنهي متعلق بمطلق التصرف بنا على ان الامر المطلق
والنهي عنه ينصرفان الى الماهية لا الى ما صدقت عليه من الافراد وهو قول كثير من العلما كما يحكى
ولا شك في اختلاف الماهيتين وح لا يتحد المتعلقان ووجودهما في جزء شي لا يستلزم اتحادهما لجواز
تركبه من متعدد او يحمل على انه يريد ان الخروج يسمى عصيانا وان لم يسم فاعله عاصيا كما يقول جمهور المعتزلة
فيمن رمى نبيا ثم تاب قبل اصابة السهم النبي ان فعله يسمى كفرا ولا يسمى كافرا والعبارة التي نقلناها
عنه لا تناسب هذا الاحتمال لكنها غير مجزوم بها العلم وجدناها في كتب اصحابه المعتزلة والله اعلم

مسئلة المكروه في اللغة ضد المحبوب وفي الاصطلاح ما يمدح تاركه اي فعل يمدح
تاركه فالفعل جنس للاحكام الخمسة وهو المعبر عنه بما ويمدح تاركه يخرج الواجب والمندوب والمباح
ولا يذم فاعله يخرج الحرام لا يقال المباح قد يمدح تاركه ولا يذم فاعله اما انتفا الذم من فاعله فظاهر
واما مدح تاركه فباعتبار فعل واجب او مندوب لانا نقول قيد الحيثية معتبر في التعريفات فالمراد
انه يمدح تاركه من حيث انه تاركه ومدحه فيما ذكر من حيث انه فعل واجبا او مندوبا لا من حيث ترك
المكروه وهو ظاهر وقد يطلق المكروه على الحرام كقول اصحابنا يكره النفل في الثلاثة الاوقات وقد
يطلق ايضا على ترك الاولى كالمندوبات اذا تركت كقولهم بعد تعداد مندوبات الاستطابة وكره ضد ذلك
والخلاف في كونه منهيا عنه ومكلفا به كالمندوب فمن قال المندوب مامور به قال المكروه منهي
عنه ومن قال المندوب مكلف به قال المكروه مكلف به ومن نفى ذينك نفى هذين

مسئلة والمباح في اللغة عبارة عن الموسع فيه وفي الاصطلاح ما لا يمدح على فعله فيخرج الواجب
والمندوب ولا يمدح على تركه فيخرج الحرام والمكروه ويرادفه الطلق بكسر الطا والحلال والجايز
فيقال هذا جايز اي لا مدح في فعله وتركه وقد يطلق الجايز على غيره اي غير المباح فيطلق على ما لا

يمتنع شرعا فيقال هو الجائز اى لا يمتنع من جهة الشرع فيشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح
على ما لا يمتنع عقلا فيشمل الواجب والراجح والمرجوح ومتساوى الطرفين وقد عد بعضهم للجائز
ثمانية معان يطلق عليها بالاشتراك والاباحة حكم شرعى غير مكلف به على الاصح وهو قول الجمهور
فيهما والخلاف فى الاول لبعض المعتزلة قالوا انها حكم عقلى لان معنى المباح انه لا حرج فى فعله وتركه وذلك معلوم
قبل السمع فتكون الاباحة تقريرا للنفى الاصلى لا تغييرا فلا تكون من الشرع والحق ان الاباحة لا تكون دائما
تقريرا للنفى الاصلى كالذبح والركوب على الحيوانات وما ورد به الشرع منها مقررا للنفى الاصلى نفيه ما سبقت
الاشارة اليه من الخلاف واما الثانية فالخلاف فيها لابى اسحق الاسفراينى وهو بعيد وقد حمل انه اراد انها
تتضمن تكليفا وهو وجوب اعتقادها لان التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة ولا طلب فى المباح فضلا
عن المشقة والكلفة **مسئلة** والمباح ليس مأمورا به وهذا قول عامة العلماء وروى عن ابى
القسم البلخى انه يقول بانه مأمور به حقيقة وانه لا مباح فى الشرع بل كل ما يفرض مباحا فهو واجب مأمور به
قال الامام يحيى هذه الرواية حكاها عنه الرازى وغيره وهى حكاية مغمورة لا يعرف مذهبا له ولا لاحد
من اصحابه ولو قالها لنقلها عنه اخوانه البصريون ثم قال وانما المحكى عنه قوله ان المباح مأمور به لكنه دون
المندوب كما ان المندوب مأمور به لكنه دون الواجب فهذا مع بطلانه هو المشهور عنه وقد نقل عنه
العلامة فى شرحه على مختصر المنتهى مثل ما نقل عنه الامام يحيى لنا ان الامر طلب والطلب ينافى الاباحة
للزوم الترجيح المطالب على مقابله والاباحة يستلزم تساوى الطرفين وليس له ان يمنع التساوى لانه
خلاف الضرورة والاجماع **قيل** فى الاحتجاج لما روى عن ابى القسم البلخى كل فعل مباح نفعل ترك
حرام فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وهو اى الترك واجب فالمباح واجب فان قيل
ليس تركا للحرام غايته انه لا يحصل الا به اجيب بان ما لا يتم الواجب الا به يجب بوجوبه فان قيل الفعل
ينقسم الى مباح وواجب ولا شئ من المباح بواجب بالاجماع اجيب بتاويل الاجماع بذات الفعل من غير نظر
الى ما يستلزم من ترك الحرام ولا يمتنع كون الشئ مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه قلنا فى الجواب لا نسلم
ان كل مباح واجب لان فعله ترك حرام بل هو اخص منه لامكان فعل غيره او غير المباح من واجب ومندوب
ومكروه ان قلنا بامتناع انفكاك القادر من الاخذ والترك وان قلنا بالجواز كما هو الحق فعدم الفعل
كاف فى الانتهاء عن الحرام قيل بنا على امتناع الانفكاك عن الاخذ والترك هو واجب مخير والمدعى اصل
الوجوب لا كونه واجبا معينا قلنا التخيير انما يكون فى امور معينة بالاتفاق قبل التعيين النوع
حاصل وهو كونه واجبا او مندوبا او مكروها او مباحا واجيب بانه لا يكفى تعيين النوع بل لا بد من تعيين
حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شئ من الاعراض العامة على ان
التخيير فى الوجوب بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح لان لكل واحد منها ضد للحرام يرفع حقيقة
كل واحد منها كما لا يخفى **مسئلة** اختلف فى جنسية المباح للواجب فذهب كثير من العلماء
الى انه جنس للواجب والمختار انه ليس بجنس للواجب وهو اختيار ابن الحاجب والسبكى وغيرهما
والا فلو كان المباح جنسا للواجب استلزم الواجب التخيير لان التخيير فى الفعل والترك مقوم للمباح
وهو داخل فى قوام الواجب لانه جنسه فرضا فيكون التخيير داخلا فى قوام الواجب وهو رافع

حقيقة الوجوب **قيل** فى حجة المخالف اشترك المباح والواجب فى انه مأذون فيهما اى فى فعلهما واختص
الواجب بالمنع من الترك والمأذون فى الفعل تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بالقيد
الزائد ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا لا نسلم ان ذلك تمام حقيقة المباح بل ذلك جنسه ايضا كالواجب واختص
المباح بفصل يميزه عن الواجب وغيره كاختصاص الواجب وهو انه مأذون فى تركه من غير ترجيح لاحد الطرفين
وقد تاول بعضهم هذا القول بانه اريد بالمباح ما يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح فهو مرادف للجائز باحد
معانيه التى تقدمت وحينئذ يعود الخلاف لفظيا لان من فسر المباح بما خير فى فعله وتركه من غير ترجيح منع
جنسيته ومن فسره بما اذن فيه جعله جنسا للواجب والمندوب والمكروه والمباح بالمعنى الاول ايضا لاشتراك
الكل فى الاذن واختصاص كل منها بقيد مميز ويتفرع من هذا الخلاف خلاف فيما اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز
ام لا فروى الفقيه نجم الدين يوسف بن احمد بن عثمان البقاء عن الهادى والناصر والمرتضى وابى العباس وابى طالب
وعزاه الاسنوى الى الجمهور وروى الفقيه يوسف عدم البقاء عن زيد بن على عليهم السلام والمؤيد بالله عليهم وابى حنيفة
والشافعى وهو اختيار الغزالى فى المستصفى **والحاصل** ان من جعل الجواز جنسا للواجب يقول ببقائه لكون
الجواز حكما شرعيا ومن لم يجعله جنسا لا يقول ببقائه بل يرجع الامر الى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الاصلية او التحريم
ويصير الوجوب بالنسخ كان لم يكن فيكون الخلاف معنويا ومن الناس من يقول بان الخلاف لفظى وليس بصحيح كما
بينا احتج القائلون بالبقاء بان الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ونسخ الوجوب رفع للمجموع الثانى
وهو لا يستلزم رفع الاول والجواب ان الجواز جنس والمنع من الترك فصل ولا نسلم ان رفع المركب من جنس وفصل
رفع لفصله خاصة بل رفعه رفع لجميع اجزائه ولو سلم فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير فى الفعل والترك
والذى فى ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن فعله سواء كان مخيرا فى تركه او لا احتج المانعون بانه لو
بقى الجواز من دون منع من الترك فاما ان يبقى مجردا او مع فصل يخلف المرفوع والاول باطل لانه جنس والجنس
لا يوجد من دون فصل والثانى باطل ايضا لان الفصل الخالف اما ان يكون الاذن فى الترك على الاطلاق او هو
مع الاستواء او مع كونه راجحا او مع كونه مرجوحا لا جائز ان يكون مطلقا لاستلزامه المحال وهو كون الباقى مندوبا
ومكروها ومباحا او التحكم وهو تخصيص من غير دليل اذ المفروض عدمه ولا جائز ان يكون واحدا من الثلاثة لاجل
ايضا التحكم لعدم الدليل **خاتمة** للقسم التكليفى من الاحكام فى بيان الرخصة والعزيمة والرخصة فى اللغة التيسير
والتسهيل قال الجوهرى الرخصة فى الامر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل وفى
الاصطلاح ما افاده قوله الحكم الثابت على خلاف دليل الوجوب او الحرمة لعذر رخصة وفى قوله
الثابت اشارة الى ان الترخص لا بد له من دليل والا لم يكن ثابتا بل الثابت غيره وهو ما دل عليه الدليل
ويخرج بقوله على خلاف دليل الوجوب او الحرمة الحكم المبتدا ومنه وجوب الاطعام فى كفارة الظهار عند فقد
الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقدها كما ان الاعتاق واجب ابتداء على واجدها ومنه التيمم عند فقد
الماء لانه الواجب فى حقه ابتداء بخلاف التيمم للحرج ونحوه فانه من الرخصة وبقوله لعذر ما نسخ وجوبه او تحريمه
لان النسخ لا يسمى عذرا وكذا ما خص من عموم دليل الوجوب او التحريم لان التخصيص يبين ان العام
لم يتناوله حقيقة فهو كالحكم المبتدا وان قلنا انه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عذرا وانما
ما ورد على خلاف دليل الندب او الكراهة تخرج عن الرخصة ظاهرا ويدل عليه عبارة مختصر المنتهى

والفصول وغيرهما مثل قول البعض الرخصة ما ابيح فعله مع كونه حراما وقول اخر الرخصة ما اسلم
موجبها عن المانع وقول اخر الرخصة جواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع وقول اخر الرخصة ترك المواخذه
بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وقول اخر ما
رخص فيه مع كونه حراما وقيل انه يسمى رخصه ولا يساعد عليه المعنى اللغوي كل المساعدة لحصول السهولة
في الجميع والمعتبر الاصطلاح والمشهور في العزيمه انها ما لزم العباد ابتدا بالزام الله تعالى من فعل او ترك
وبه صرح الغزالي والامدي وغيرهما ولا يدخل فيها الندب والكراهه والاباحة وان الرخصة تقابلها
فالمقابله اما بمعنى انها ما لم يلزم العباد ابتدا مطلقا فيدخل فيها ما عدى الوجوب والتحريم ابتدا واما
بمعنى انها ما لم يلزم العباد ابتدا العذر مع بقا موجب اللزوم لولا العذر والمعنى الاول لم يذكر لاحد فتعين
الثاني والوارد على خلاف دليل الندب والكراهه خارج عنه واعترض بتحريم الصلوة والصوم على الحايض فانه
يصدق عليه تعريف الرخصه وليس منها فلا يكون مانعا وقد يجاب بان الحيض لا يسمى عذرا فان العذر الذي شرعت
لاجله الرخصه اما دفع كلف او دفع مشقه او دفع حاجة وترك الحايض للصلوة لا يدفع شيا من ذلك ولان الرخصه
عبارة عن الحكم المبني على اعذار العباد والحيض مانع شرعي وليس بعذر والرخصه قد يكون واجبه كاكل الميتة
للمضطر والقصر وقد يكون مندوبا ومباحا كالفطر في السفر بحسب تفاوت المشقه والحكم الثابت عليهما
اي على دليل الوجوب او الحرمة اذ لا يجتمعان يسمى عزيمة في الاصطلاح واما في اللغه فهي الجد في الامر والقطع
عليه ومن جعلهما اي الرخصة والعزيمه من القسم الثاني وهي الاحكام الوضعية تكلف والحامل لهما على تقسيم
الثاني هو الامدي لانه جعل اصنافا في خطاب الوضع [illegible] الحكم بالسببية والشرطية والمانعية والصحة
والبطلان والسادس العزيمه والرخصه فقيل في وجهه لان الشارع نصب المشقه وخلافها علامة لهما وفيه
انهما من الاسباب ولا كلام فيها انما الكلام في موجبهما وقيل لان اتصاف الفعل والترك بالرخصة والعزيمة ثابت
بخطاب الوضع باعتبار ان فيهما تعلقا زايدا على الاحكام الخمسة كما في الصحة والفساد **وهذا
اقرب في توجيه كلامه** والنوع الثاني من الحكم المبحوث عنه ثلاثة اقسام
وهي السبب والشرط والمانع وسميت احكاما وضعية لان الشارع وضعها علامات للاحكام التكليفية
وجودا او انتفا وانما كان هذا النوع ثلاثة اقسام لانه ان حكم على الشي باستلزام حكم فاما ان الحكم عليه
باستلزام وجوده وجود حكم فالسبب اي فهو المسمى سببا ومعنى الحكم عليه ان يجعل وصف ظاهر منضبط
مناطا لوجود الحكم كالزنا فانه حكم فيه بكونه سببا لوجوب الجلد بمعنى انه اذا وجد الزنا وجد وجوب
الجلد وقد تكون الاسباب وقتية كالدلوك ومعنوية كالاسكار او يحكم على الشي باستلزام وجوده عدم
حكم او عدم سبب لحكم فالمانع اي فهو المسمى مانعا فالمانع ح قسمان احدهما ما استلزم وجوده
عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص
فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يكون الابن سببا لعدمه والثاني ما استلزم وجوده
عدم سبب الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاه
عند من جعل مانعا لوجوبها فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقرا من فضل المال ولم يدع الدين

ذا المال فضلا لمواساة او يحكم على الشي باستلزام عدمه عدم حكم او عدم سبب فالشرط فهو المسمى شرطا
وهو ايضا قسمان احدهما ما استلزم عدمه عدم الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه عدم
الحكم كما ان المانع يستلزم وجوده عدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم كا
لحول في وجوب الزكاه فان وجوبها من دونه يودي الى الاضرار بذي المال ان وجبت دائما وبالفقرا ان
وجبت مرة فقط والثاني ما استلزم عدمه عدم سبب الحكم كذلك **وحاصله** ان في عدمه
حكمة تنافي حكمة السبب كالاحصان في سببية الزنا للرجم فان الحكمة في سببية الزجر عن ارتكاب ما يوجب
اختلاط الانساب ولو اعتبرت من دون احصان لادى الى كثرة اتلاف النفس لقوة دواعي الشهوة من غير
المحصن مسألة الصحة والبطلان توصف بهما العبادات تارة وعقود المعاملات اخرى وعلى ذلك الوصف
مستفاد من العقل فيكونان حكمين عقليين ام من الشرع فيكونان حكمين شرعيين وضعيين قيل
الحكم بالصحة والبطلان ووصف الشي بهما امر عقلي وهو اختيار ابن الحاجب وصاحب الفصول
ومن وافقهما وقيل بل هو شرعي وضعي وهو اختيار الامدي ومن قال بقوله وسنذكر وجه كل قول
بعد بيان معناهما والصحة هي ترتب الاثار جميعا وهذا البطلان نقيضها فهو عدم ترتب شي
من الاثار والاثر للشي ما يقصد منه كحل الاستمتاع في المعاملات وهو في العبادات موافقة الامر
عند المتكلمين وان وجب القضا كالصلوة بظن الطهارة الظنية ثم حصل العلم في الوقت بعدمها
لحصول الامتثال مع ظنها وسقوط القضا عند الفقها فلا يوصف الفعل بالصحة الا اذا كان
مسقطا للقضا فالصلوة بظن الطهارة صحيحة على الاول لا الثاني لا يقال السقوط يفهم
ان هناك امرا ثابتا اسقطه الفعل والقضا لم يجب فكيف يسقط لانا نقول المعنى دفع وجوبه وهو
مناقشة لفظية **واذا قد** عرفت ان الصحة كون الشي بحيث يترتب عليه اثره في
العبادات والمعاملات فوجه القول بانهما من الاحكام العقلية اما في العبادات فللعلم الضروري
بان العبادات اذا اشتملت على اركانها وشرائطها حكم العقل بصحتها بكلا التفسيرين سوى
حكم الشارع ام لا واما في المعاملات فلان العقد مثلا اذا اشتمل على الاركان والشروط ووضع اصل
وارتفاع الموانع جزم العقل بترتب اثاره سوى حكم الشرع بها ام لا فالمستفاد
من الشرع ليس الا كون العقد مثلا مستجمعا للشرائط او غير مستجمع **ووجه القول**
الاخر انهما حكم يتعلق شي بشيين تعلقا زايدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه
بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان بذاك وقيل
ان الصحة والبطلان في المعاملات ليسا من الامور العقلية التي لا يتوقف على توقيف من الشارع لانه
لا شبهة في كونهما من جملة الاحكام الوضعية فيها اذ لا ارتياب في ان كون عقودها مستتبعة
لاثارها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلاف الصحة والبطلان في العبادات فانهما
ليسا من جملة الاحكام الوضعية بل هما من الامور العقلية التي لا يتوقف على توقيف من الشارع قيل
والفساد يرادف البطلان في العبادات اتفاقا في غير الحج وفي المعاملات عند الناصر والشافعي
وهو مروي عن الهادي عليه السلام والصحيح عند الشافعية ان الترادف مخصوص بالصلوة والبيع واما

اجح والكتابة والعارية والخلع وغيرهما فيفرقون بين الباطل والفاسد منها وقيل لا بل مرادف
البطلان وهذا قول الحنفية وجمهور أئمتنا عليهم السلام ولكنهم اختلفوا في معنى فهو عند جمهور
أئمتنا خلل في المعاملات توجب عدم ترتب بعض الاثار عليها مثل البيع الفاسد يوجب
جواز الفسخ وعدم الملك الا بالقبض بالاذن ويوجب القيمة لا الثمن وتلك ليست الاثار المقصودة
من البيع فان المقصود منه الملك باللفظ وعدم جواز الفسخ ووجوب الثمن بخلاف الباطل فانه لا
يترتب عليه شي من الاثار وما ذكره اصحابنا منها في باطل البيع والنكاح أثر لتسليط المالك وللوطء
مع الجهل لا للعقد والفساد عند الحنفية في المعاملات شرع الاصل اي كون الاصل مشروعا
لا الوصف كما في البيع المشتمل على زيادة في احد الطرفين في الربويات والمشروط بما لا يقتضيه
العقد فانه ليس باطلا لانعقاده ولا صحيحا لكونه غير مفيد اباحة الانتفاع ولو اسقط الزيادة
والشرط لصح وكان واسطة بين الصحيح والباطل في المعاملات بخلاف العبادات ولو كان شي منها
مشروعا باصله لا وصفه فلا يكون واسطة كنذر صوم يوم العيد فانه فاسد عندهم لكونه مشروعا
باصله وهو الصوم لانه امساك عن المفطرات الثلثة نهارا مع النية وهو حسن لذاته ومشروع وغير
مشروع لوصفه وهو كونه اعراضا عن ضيافة الله ذلك اليوم وليس واسطة بين الصحيح والباطل
بل هو صحيح عندهم ويسقط لقضائه والاجزاء في اللغة النيابة والاغناء وفي الاصطلاح كالصحة
في العبادات فهو اخص منها مطلقا فلا يوصف به الا العبادات من اداء او اعادة وقضا فهو ترتب
الاثار المقصودة بموافقة الامر او سقوط القضا والاعتراض على التفسير بسقوط القضا بتعليل السقوط
بالاجزا اذ يقال سقط قضاؤه لانه اجزا والعلة غير المعلول فلا يستقيم تفسير تعريف الاجزا
بما هو مغاير له مردود بان التعريف بالخارج اللازم جائز في الرسم بل واجب

فصل

والكلام فيه لافعال المكلف بها وهذا هو الفصل الثالث من مباحث الاحكام وفيه اربع
مسائل مسئلة في التكليف بما لا يطاق وبيان الخلاف فيه وتحرير محل النزاع انه لا يخلو اما
ان يمكن تعلق قدرة المكلف بالفعل او لا فالاول تتفق على جواز التكليف به ووقوعه وان علم الله انه لا
يقع كتكليف الكافر والعاصي بالايمان والطاعة وهذا غير داخل فيما لا يطاق وان ادخله جمهور
الاشاعرة فيه قالوا لو أمن الكافر واطاع العاصي لانقلب علمه تعالى جهلا وادخل فيه الاشعري
ايضا جميع التكاليف لانتفا القدرة حال التكليف كما يحكى ان شاء الله تعالى والثاني وهو المعني بما
لا يطاق وفيه النزاع اما ان يكون مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين والنقيضين
واعدام القديم والحصول في ان واحد في حيزين او لا يكون كذلك وانما استحال الامتناع تعلق قدرة
المكلف به لذاتها كخلق الاجسام او عادة كالطيران وحمل الجبل العظيم او لطرو مانع كتكليف المقيد
العدو والزمن المشي اذا عرفت ذلك فالخلاف على اقوال ثلاثة الاول المنع مطلقا وهو قول عامة
العدلية والغزالي وابن الحاجب من الاشاعرة واكثر الفقهاء الثاني الجواز مطلقا وهو
قول جمهور الاشاعرة الثالث التفصيل وهو المنع في الممتنع لذاته والجواز في غيره وهو
اختيار الامدي ثم ان القائلين بالجواز اختلفوا في وقوعه على مذاهب احدها نفيه مطلقا

سواكان ممتنعا

سواكان ممتنعا لذاته والاثبات في غيره وهو اختيار جمهورهم وقد اختلف نقل اصحاب
الشيخ ابي الحسن الاشعري عنه في الوقوع وعدمه وقد شملها عدا التفصيلين من هذه
الاقوال قوله يمتنع التكليف بما لا يطاق وقيل جائز غير واقع وقيل واقع ثم ان المانعين مطلقا
فريقان قايل بان قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج الى الاستدلال وقايل باحتياجه
الى الاستدلال فقال الاولون قد حصل العلم الضروري بقبح ذلك في حق المخلوق والخالق فان من كلف الاعمى
بنقط المصحف او من لا جناح له بالطيران عد تكليفه سفها وسخفا وذم عند العقلا وما ذاك
الا لكونه تكليفا بما لا يطاق فيجب قبحه ايضا في حق الله تعالى لحصول العلة الموجبة لقبحه قال الحاكم التكليف
بما لا يطاق على سبيل الجملة معلوم قبحه ضرورة واشتباهه على بعض العقلا في بعض الاعيان لعارض
لا يمنع من ذلك بل يستدل عليه بالرد الى ما لا اشتباه فيه واحتج الاخرون بادلة منها ان المحال
لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف وكل ما لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف لا يطلب فالمحال لا يطلب اما
الصغرى فضرورية واما الكبرى فلان الطلب عبث قبيح لا يجوز على الله تعالى كما تقرر في مسئلة الحسن
والقبح ومنها ما احتج به ابن الحاجب في مختصر المنتهى ولكنه لا يوافق عموم الدعوى كما لا يخفى وقد استدل
هنا بالسمع مثل قوله تعالى **لا يكلف الله** نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما
اتاها وهو وهم لان السمع انما ينفي الوقوع لا الجواز العقلي احتج القايلون بالجواز مطلقا بانه لو امتنع التكليف
لكان لتعذر حصوله اذ لا مانع يتعذر سواه لكنه غير مانع في حقه تعالى لانه انما امتنع الامر بما لا يقدر
عليه المكلف اذا كان غرض الامر حصول المامور به وحكمه تعالى لا يستدعي غرضا البتة نفورا والا
بالمحال ليس لطلبه بل ان كان ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب لا محال لان له تعالى ان يعذب
من يشا وان كان ممتنعا لغيره فالامر به لفايدة الاخذ في المقدمات والجواب تسليم ان المانع التعذر
ولا مانع سواه واما كونه حكمه تعالى لا يستدعي غرضا البتة فان اردت به غرضا يعود على الامر نفع
او دفع فهو مسلم ولا يضرنا وان اردت به ما يعود على المامور من المصالح فهو ممنوع للقطع بان احكامه تعالى
مراعا فيها المصالح وبالجملة فهذا الاحتجاج مبني على ابطال التحسين والتقبيح وقد عرفت تبرتهما
ولما كانت هذه المسئلة مستنداتها مبنية على مسئلة التحسين والتقبيح اثباتا ونفيا حسن
اهمال المتن لها اوردناه هنا من الاستدلال احتج المفصلون اما على الجواز في الممتنع لغيره فيما
احتج به المجبرون مطلقا واما على المنع في الممتنع لذاته فبان كل مكلف به مطلوب حصوله ضرورة وكل
مطلوب حصوله متصور فكل مكلف به متصور ولا شي من المستحيل لذاته بمتصور فلا شي من المكلف به بمستحيل
لذاته وهو المطلوب اما كبرى الشكل الاول فلان طلب الشي فرع عن تصوره قطعا واذا انتفى الاصل انتفى
ما يتفرع عليه ضرورة واما كبرى الشكل الثاني فلانه لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على
خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون ثابتا متصورا فهو غير
ماهيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي ان تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب
الحقايق ويوضحه انا لو تصورنا الاربعة ليست بزوج وكلما ليس بزوج ليس باربعة فقد تصورنا الاربعة ليست

هذا خلف وقد يقال ان الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة يستلزم تصوره لان الحكم بثبوت
شي لشي وتصوره فرع لثبوت ذلك الشي وتصوره قطعا مدفوع بانه تصور واصحا على طريق التشبيه
بالجمع بين المختلفين كالسواد والحلاوة فهو بالحقيقة حكم بان النقيضين لا يمكن ان يثبت لهما مفهوم
كمفهوم اجتماع المختلفين واما استدلال المختلفين في الوقوع فالنافون يحتجون بقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها ووجه الدلالة ظاهر والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ومنه يعرف ان الله
تعالى نفى وقوع التكليف بما لا يطاق وبعض مما يطاق مما فيه حرج وضيق والمثبتون بقوله التكليف
ابي لهب بتصديقه صلعم في جميع ما جا به ومنه اي مما جاء به انه لا يصدقه فقد صار
ابو لهب مامورا بان يصدقه في انه لا يصدقه اي يومن به وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يومن
فصار مكلفا بانه يومن وبانه لا يومن وهو جمع بين النقيضين او بانه يومن وبالكف عن الايمان
وهو جمع بين الضدين على اختلاف الرايين ورد بمنع انزال الله تعالى في حق ابي لهب انه لا يومن واما
قوله تعالى تبت يدا ابي لهب وتب فلا يدل عليه لان التباب الخسران وهو قد يزول
وان كان متلبسا به حال الكفر واما قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب فكذلك لاحتمال ان يكون صليه
بارتكاب كبيرة اتاها بعد الاسلام واما قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم
تنذرهم لا يومنون فهي لا تدل على دخول ابي لهب فيها سلمنا نزول ذلك في حقه فلا نسلم انه كلف
بالجمع بين الضدين وانه كلف بالتصديق بانه لا يومن اي لا يقع منه الايمان الشرعي الذي هو فعل الطاعات
واجتناب المقبحات سلمنا انه اريد اللغوي فالتناقض مدفوع بمنعه اي التكليف بتصديقه في
الكل مما جاء به صلعم بل التكليف بتصديقه واقع فيما بلغ اليه منه ولا نسلم ان هذا مما بلغ اذ
لا يجب التبليغ لما انزل الا الى من له فيه مصلحة من حكم او غيره ولا مصلحة لابي لهب في ذلك وهذه
الشبهة يشترك فيها من قال بوقوع التكليف بما لا يطاق على الاطلاق ومن قال بوقوعه في الممتنع لغيره
لا غير فالاولون لانه تكليف بالجمع بين النقيضين او الضدين والاخرون يمنعون كونه جمعا بين
النقيضين او الضدين ويجعلونه ممتنعا لغيره لانه تعالى لما اخبر عنه بانه لا يومن استحال ايمانه
لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو امن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا امر بالايمان
والحال هذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا لغيره كما يقولون فيمن علم الله انه
لا يومن ولا يستطيع ان شاء الله تعالى على بطلان عدة في الحال مسئلة اختلف في تكليف الكافر
بفروع الايمان فقال الصحابة والجمهور الكافر مكلف بالفروع للايمان ومخاطب بها كما انه مكلف بالاصل
الذي هو الايمان اتفاقا والخلاف في ذلك لجمهور الحنفية وهو مروي عن الاسفرايني من الشافعية قيل
هو ابو اسحق وقيل هو ابو حامد وقيل ان الكافر مكلف في حال كفره بالنواهي دون الاوامر
وقد قيل ان هذا الخلاف في غير المرتد واما هو فمتفق على انه مخاطب بالفروع وقيل انه فيما عدا
الجهاد من الفروع واما هو فمتفق على عدم التكليف به لامتناع قتالهم انفسهم واعلم انه لا اثر
لهذا الخلاف في الاحكام الدنيوية للاتفاق على امتناع الصلوة مع الكفر وسقوط القضا

بالاسلام وانما

بالاسلام وانما اثره في الاحكام الاخروية فالقائلون بخطابه يحتجون بعقابه على ترك الصلوة ونحوها
عقابا زايدا على ترك الايمان والقايلون بعدمه يحتجون بعدم العقاب الا على ترك الايمان احتج
المثبتون بما اشار اليه بقوله لتناول الاوامر العامة كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم
وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وجه الاستدلال ان الايات العامة تناولتهم
والكفر لا يصلح مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان كالحدث فانه ليس بمانع من التكليف
بالصلوة بالاتفاق لان المحدث متمكن من ازالته احتجوا ثانيا بقوله ولايات الوعيد للكفار
على ترك الفروع وهي كثيرة كقوله ويل للمشركين الذين لا يوتون الزكاة وقوله تعالى والذين لا يدعون
مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق الى قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف
له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا **قال البعض** المفسرون تضعيف العذاب لانضمام
الكبيرة الى الكفر وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
وفيها دلالة على انهم يعاقبون على ترك الصلوة والزكاة ولا يقال انه تعالى انما حكى عنهم تعليلهم دخول
النار بترك الصلوة والزكاة ومن الجايز ان يكون تعليلا لخلاف الواقع كحكايته عنهم في قوله تعالى والله ربنا
ما كنا مشركين وقوله تعالى ما كنا نعمل من سوء ونحوهما ومن المعلوم انهم كانوا على خلاف ذلك
ولم نكذبهم في شي منه فعلمنا ان التكذيب غير واجب لانه يجاب بوقوع التكذيب في قوله
تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم وقوله تعالى بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون ولو سلم فترك التكذيب
لا يحسن ههنا لانه لو كان تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكاة كذبا لما كان لحكايته عنهم
فايدة بخلاف ترك التكذيب في المواضع التي حكاها تعالى عنهم فانه يحسن لاستقلال العقل بمعرفة
كذبهم فيها وتكون الفايدة من ذكر تلك الاشيا بيان نهاية مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والاخرة واما
ههنا فلم يكن للعقل مدخل في معرفة كذبهم والله تعالى لم يبين لنا كذبهم فلو كانوا كاذبين في تعليلهم
لم يحصل من حكايته غرض اصلا فتكون الاية عرية عن الفايدة ولا يصح ان يكون الوعيد
على مجرد التكذيب لاستلزام كونها سائر القبيح عديمة الاثر في اقتضا هذا الحكم فيكون ذكرها
عبثا ولا يفيد تاويل المصلين باهل الصلوة لعدم لم نك نطعم المسكين في ثبوت المدعى احتج النافون
بان الكفر مانع عن الاتيان بالفروع فلا يمكن الامتثال والتكليف فرع الامكان وذلك لان الامتثال
اما في حال الكفر ولا يمكن واما بعده ولا يمكن ايضا لسقوط الامر عنه والامتثال فرعه والجواب
لا نسلم ان الكفر مانع عن الاتيان بالفروع وانما يكون مانعا لو كان رفعه مستحيلا لكنه
غير مانع لامكان رفعه بان يسلم ويفعل وعدم امكان الامتثال حال الكفر لازم مثله في المحدث
والجواب **الجواب** والحق ان ذلك ضرورة بشرط وصف الموضوع والضرورة الوصفية لا تنافي
الامكان الذاتي احتج المفصلون بان النهي يقتضي ترك المنهي عنه وتركه مع الكفر ممكن والامر
يقتضي الامتثال والامتثال مع الكفر غير ممكن لان النية في الامتثال لا بد منها

ونية الكافر غير معتبرة **والجواب انه يستوى الفعل والترك في امكان** صيام الكافر كما بينا فلا يحتاج الى العادة

مسألة

في بيان المكلف به والخلاف فيه **قيل المكلف به في النهي فعل هو الكف** للنفس عن الفعل وهذا قول الجمهور الاشعرية وابي علي الجبائي وابي القسم البلخي وغيرهم وهو مروي عن القسم الرسي ومحمد المرتضى عليهم وهو قول والدنا المنصور بالله عليهم **لانه اى الفعل هو المقدور لا نفي الفعل لانه عدم محض فليس اثرا للقدرة** ولان العدم ثابت قبل القدرة واستمر ولا يكون الثابت قبلها اثرا لها قال ابو علي وابو القسم ولان العبد لا يخلو عن الفعل فلا يكون المكلف به نفيا محضا لاستحالته فتتوجه الخطابات الى فعل الضد **وقيل المكلف به في النهي نفي الفعل** وهذا قول ابي هاشم وجمهور المعتزلة والغزالي واحد قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وهو اختيار الامام المهدي احمد بن يحيى عليهم لانه واقع على اختيار العبد للقطع بان القادر المختار هو من ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم مشية الفعل وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية ويخرج عنه من العدم ما ليس كذلك **ولا نسلم انه اى النفي ليس اثرا للقدرة فان استمراره يصلح لذلك** اى لكونه اثرا لها اذ يمكنه ان لا يفعل فيستمر النفي وان يفعل فلا يستمر وما ذكره ابو علي وابو القسم مبني على اصل باطل وهو عدم جواز خلو العبد عن الاخذ والترك والاخذ عبارة من الفعل الذي يباشره الفاعل في الحال والترك عبارة عن ضد ذلك الفعل لا نقيضه

مسألة

في بيان وجوب تقدم التكليف بالفعل على حدوثه والخلاف في ذلك **والمختار ان التكليف بالفعل قبل حدوثه** بوقت يمكن المكلف فيه من معرفة ما تضمنه ليمكنه الامتثال وهذا قول عامة العدلية والجويني والغزالي والآمدي وابن الحاجب وادعى الآمدي الاتفاق على جوازه حيث قال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاثبته اصحابنا ونفاه المعتزلة وقال الجويني الذاهب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري وبعض متابعيه كالرازي ان العبد انما يصير مكلفا بالفعل عند مباشرته قال الرازي والموجود قبل ذلك ليس امرا بل هو اعلام بانه في الزمان الثاني سيصير مامورا ولكنه ناقض قوله في استدلاله على جواز التكليف بما لا يطاق حيث قال ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق ثم ان قوله في الامر انه اعلام بانه سيصير مامورا في الزمن الثاني ان اراد به اعلام بانه سيصير مامورا بذلك الامر فهو اعلام والزام ولا نزيد بالتكليف قبل الفعل الا الالزام به قبله وان اراد به اعلام بورود امر اخر في حال الفعل فخلافه معلوم ضرورة على انها حال استغناء عن الحث والتعريف وايضا يلزم ان تكون صيغة افعل للخبر لا للانشاء وتصريح الجويني

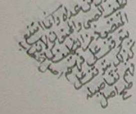


وغيره بان الاشعري لم ينص على جواز التكليف بما لا يطاق وانما اخذ له من قاعدتين احداهما ان القدرة مع الفعل والثانية ان التكليف قبل الفعل يدل دلالة صريحة على ان المنسوب اليه في هذه المسألة عكس مذهبه احتج اصحابنا بوجوه منها انه لو كان التكليف بالفعل حال حدوثه لانتفت فايدته لان حالة الوجود حالة استغناء عن الحث عليه والتعريف به كما عرفت وهذا معنى قوله **والا انتفت فايدته** ومنها ان التكليف طلب اتفاقا والطلب من حيث انه طلب يمتنع اجتماعه مع حصول المطلوب لان الطلب يستلزم ان لا يكون المطلوب حاصلا وقت الطلب اتفاقا والا لزم طلب الحصول وانه محال واذا كان كذلك لزم ان يكون منافيا لحصول المطلوب وقت الطلب لوجوب وجود المنافاة الضرورية بين عين الملزوم ونقيض اللازم احتج الاشعري ومن وافقه بانه لو وقع التكليف قبل الفعل لكان تكليفا بما لا قدرة عليه وهو محال بيان الملازمة من وجهين احدهما ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال وثانيهما ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت عدمت عند حدوث المقدور فلا يكون متعلقا بها واما بطلان اللازم فظاهر واجيب بمنع الملازمة والوجهان المذكوران في بيانها ينتقض اولهما بقدرة الله تعالى عندكم فانها ثابتة في الازل بدون المقدور والا لزم قدم العالم والصحيح ان معناها معنى التمكن من الفعل وانما يعقل قبله وثانيهما ممنوع في جميع الاعراض ولو سلم فلا نسلم زواله لا الى بدل بل يخلفه امثاله ولو سلمت الملازمة فانه **يلزم من كون القدرة حالة** خاصة **سلب التكاليف** اذ يقول كل عاقل لا افعل حتى اكلف ولم اكلف حتى افعل **ويلزم ان لا يكون** المكلف **مامورا انه لم يفعل** ما امر به والمعلوم من الدين خلافه ويلزم ايضا دخول الخلف في خبره تعالى انه لم يفعل بيانه انهم قد جعلوا الامر السابق اعلاما فقط فاذا لم يفعله الشخص لم يكن مامورا لانه انما يصير مامورا عند مباشرة الفعل وقد فرضنا انه لا فعل فلا امر فيكون الاخبار بحصول الامر غير مطابق

الفصل الرابع في بيان المحكوم عليه واحكامه

وهو من ثالث الابحاث المحتاج الى بيانها في هذا العلم **المحكوم عليه هو المكلف** وفيه ثلاث مسايل

مسألة: **الفهم شرط التكليف** يعني يشترط ان يكون المكلف فاهما الخطاب التكليفي اصله وتفصيله فلا يجوز تكليف الصبي والمجنون الا عند بعض من جوز تكليف المحال واما البعض الاخر فانما تحاشيا عن لزوم تكليف ما لا يطاق بل تحاديا من لزوم انتفاء فايدة التكليف وهي الابتلاء لانه انما يتصور التهيؤ للامتثال وتوطين النفس عليه من فاهم الخطاب اصله وتفصيله ايضا وهو متعذر في حق الصبي غير المميز والمجنون واما الصبي المميز فمختلف فيه فقيل ان الصبي اذا ادرك من نفعه ومضاده وتمكن من النظر فيما يعود عليه بالنفع وما يعود عليه بالضرر قام عليه ما قام على ساير العقلاء من الحجة ولزمه ما لزمهم ولا يلزم عليه قبول الشهادة منه والرواية واقامة الحد عليه ونحوهما قبل ظهور شي من علامات البلوغ لانها احكام تتعلق بغيره ولا تثبت الا بعد العلم ببلوغه مبالغ العقلاء ولا علم الا من الامارات بخلاف ما يتعلق به من الاحكام فانه يخاطب بها



اذا كمل عقله وان لم يعلم الكمال وقيل ان المميز وان فهم لا يفهمه غير المميز غير فاهم فهم تكامل العقل
فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ الا لحظة
واحدة فلا تكليف عليه ولو كان فهمه كفهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة والوجه انه لما كان العقل والفهم فيه
خفيا وظهوره فيه على التدريج ولم يوجد ضابط جعل الشارع البلوغ ضابطا لكون الفهم معه اكثر وحط
عنه التكليف قبله تخفيفا عليه لقوله صلعم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النايم حتى يستيقظ
وعن المجنون حتى يفيق **وقوله** حتى يبلغ يحتمل بلوغ درجة التمييز بين المنافع والمضار فلا يقوم حجة في
المطلوب وتقييد هذا القول على هذا الوجه يحتاج عند من اثبت الحسن والقبح العقليين الى النظر والتاً
اشترط الفهم لاستحالة الامتثال بدونه اذ الامتثال الإيتان بالفعل على قصد الطاعة ويستحيل
ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر والا اى وان لم يشترط الفهم صح التكليف للبهايم اذ
لا مانع يقدر في البهيمة الا عدم الفهم وقد فرض انه ليس بمانع واللازم باطل احتج مجوزون تكليف
الغافل من الاشاعرة بانه لو لم يجز لما وقع لكنه وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه فكلف بموجبها
والجواب ان طلاق السكران ونحوه ليس من قبيل التكليف بل من قبيل الاسباب اى ربط الاحكام
باسبابها كاعتبار قتل الطفل واتلافه لوجوب الدية والضمان اما على الولى في الحال واما على الصبي بعد بلوغه
فاعتبر طلاق السكران لوقوع الفراق عقوبة له عند بعض اصحابنا وعند الاخرين لما يقع وقال الامام
يحيى بن حمزة الخلاف فيما اذا ابقى له بعض تمييز اما اذا صار كالنائم لا يميز بين الارض والسما فلا يقع طلاقه
وفاقا وح لا حجة لهم فيه لبقاء التكليف ح التمييز احتجوا ثانيا **بقوله** تعالى لا تقربوا الصلاة
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا نهى لمن لا يعلم وهو تكليف فقد كلف من لا يعلم والجواب
ان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ظاهر في مقابلة قاطع فوجب تاويله فهو اما نهى عن السكر
عند قصد الصلوة مثل لا تمت وانت ظالم فان معناه لا تظلم فتموت وانت ظالم واما
نهى للثمل الثابت العقل عن الصلوة وسمى الثمل سكرا لانه يودى الى السكر غالبا لمنعه اى الثمل
التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول اى تعلم علما كاملا وليس الغرض نفى
العلم عنه بالكلية مسئلة في تعلق خطاب الله تعالى به في حال عدمه فعند ائمتنا والمعتزلة ان
الخطاب لا يجوز ان يتعلق بالمعدوم حال عدمه لانه اى الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام
ولا فهم للمعدوم خلافا للاشعرية فانهم اوجبوا تعلقه بالمعدوم بناء على قاعدة قدمه اى قدم
الخطاب ومعنى تعلقه به ان المعدوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرايط التكليف توجه عليه حكم في الازل
بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل
وياتى بالفعل على تقدير الوجود او ان المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلى
الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا وهذه القاعدة باطلة كما في علم الكلام والحاصل
في هذه المسئلة ان ارباب الملل والمذاهب اتفقوا على ان البارى تعالى متكلم ولكنهم اختلفوا
في معنى كلامه وفي قدمه وفي حدوثه فقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى حروف واصوات

قديم قايم بذاته

قديم قايم بذاته وبالغ واحتى قال بعضهم الجلد والغلاف ايضا قديما فضلا عن المصحف ووافقهم الكرامية
في المعنى وخالفوهم في القدم فقالوا انها حادثة قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى
ووافقهم الاشاعرة في القدم وخالفوهم في المعنى فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو
معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسى وهو مدلول الكلام اللفظى المركب من الحروف وهو قديم ووافقهم اصحابنا
والمعتزلة في المعنى وخالفوهم في القدم والقيام بذاته تعالى فقالوا كلام الله تعالى حروف واصوات حادثة
ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقه في غيره ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام فان قيل لا
يلزم لمجرد خلق الكلام ان يوصف بكونه متكلما كما لا يلزم من خلق الجسم ان يوصف بكونه متجسما قلنا خلق الكلام
يختص من بين انواع الخلق باسم التكلم فيكون المتكلم خالق الكلام بلا اشكال واستدل على ذلك بوجوه
حاصلها ان كلام الله تعالى هو المولف من الحروف المسموعة والاشاعرة لا ينازعون في حدوث المولف
منها كما صرحوا به في اثناء دليلهم الاتى فلا حاجة الى ذكرها واستدل الاشاعرة بان المتكلم من قام به
الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان من اوجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى
لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قايلا يقول انا قائم تسميه بالمتكلم وان لم نعلم انه الموجد
لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى وح فالكلام القائم بذات البارى تعالى لا يجوز
ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتدا وانتها وان الحرف
الثانى من الكلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول
ايضا لما كان له انقضا لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما لا يكون
قديما والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه
اسم الكلام وهو الذى يسمى بالكلام النفسى فان من يورد صيغة امر او نهى او نداء او خبر او استخبار
او غيرها لك يجد في نفسه معانى يعبر عنها بالالفاظ التى سميها بالكلام الحسى والمعنى الذى يجده
في نفسه ويدور في خلده لا يختلف باختلاف العبارات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع هو
الذى نسميه كلام النفس وحديثها هذا دليلهم في اثبات الكلام النفسى اوردناه مبسوطا ولا
تخلو قواعده عن خلل فمن ذلك قولهم المتكلم من قام به الكلام الخ قال السيد المحقق الكلام هيئات وكيفيات
عارضة للصوت القائم بالهوى المتحرك حركة مخصوصة فيكون الكلام قائما بالهوا والهوا ليس قائما
بالمتكلم ليس لقيامه بل لانه يعين الحروف ويميز بعضها عن بعض وكذا الكلمات والتركيب وعلى هذا
لا يصح تفسير المتكلم بمن قام به الكلام بل بمن قام به التكلم لا من قام به العلم لظهور ان مبداء
الاشتقاق فيهما هو التكلم والتعلم لا الكلام والعلم ولما ظهر فساد مبنى الكلام ظهر عدم صحة
قولهم وح فالكلام القائم الخ واندفع ما ذكره السيد المحقق في حاشية الكشاف من انه يمكن ان
ينتظم برهان على اثبات الكلام النفسى فيقال دل الشرع ان الله تعالى متكلم والمتكلم من قام به الكلام
على قاعدة اللغة في المشتقات فلا بد ان يكون الكلام قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والعبارات

انتهى كلام المصحح

حاشية فله كلام مغاير للالفاظ والعبارات قائم بذاته ومن ذلك قولهم فالمعنى الذي يجده في
نفسه الخ والكلام فيه انا لا نعقل انه امر وراء العلم في الخبر والارادة في الامر ونحوه والكراهة في
النهي وفي بعض حواشي شرح العقائد ان المقام مجال للاوهام والذي يخطر بالبال هو ان يقال
ان المعنى الذي نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات وحدها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت
له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات
الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف
والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم
علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم وان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار
مكابرة واورد عليه اولا انه لا خفا في ان المدلولات المطابقية للعبارات المذكورة متغايرة وانها
حكايات عن واحد والمدلولات المطابقية للعبارات المذكورة ليست عين ذلك الواحد لكن ما
ذكره مخالف لما صرحوا به من انه مدلول الكلام اللفظي ثم لا نسلم ان ذلك الامر غير
الاذعان بقيام زيد في الصورة المذكورة والاذعان به علم تصديقي لا محالة والشاك لا يجد هذا
المعنى بلا شبهة وقوله ثم قد يقصد فيجد الخ ان اراد قصد الاخبار والحكاية عما في ضميره فلا
نسلم انه يجد ذلك المعنى الواحد الذي هو الاذعان ولو سلم فلا نجد به قطعا بل الذي يجده عند
القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكا في وقوع النسبة وقوله مع عدم علمه الخ غير مسلم والسند
ظاهر فلم يلزم ان لا يكون ذلك المعنى شيئا من العلوم كما خيل له وثانيا انه لا خفا ان الامر تعبير
عن الحالة الذهنية لكنها الارادة لا غيرها وكذا النهي عن الكراهة لا غيرها وبالجملة
لا نسلم انهما تعبيران عن غيرهما والله الموفق للصواب مسئلة في بيان ان العالم بفوات شرط وقوع
المامور به في وقته هل يصح ان يامر به ام لا كامره تعالى لزيد بالصوم غدا مع علمه بانه يموت قبله
فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني الى امتناعه وهذا ما اريد بقوله لا تكليف بما علم الآمر
انتفاء شرط وقوعه وقته وذهب الجم الغفير من الاشاعرة الى جوازه اما مع جهل الامر
بانتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر السيد العبد بخياطة الثوب في الغد فلا خلاف في جوازه
احتج اصحابنا اولا بما افاده بقوله لانه اي الامر بما هذا حاله امر من لا يقدر على
الامتثال بما كلف به وامر من لا يقدر مع العلم بانه لا يقدر قبيح لانه تكليف بما لا يطاق كما
سبق قيل يلزم مما ذكرتم ان لا يصح مع جهل الامر بعدم الشرط او عدم القدرة بالنظر
الى المامور حاصلة ولا اثر فيه لعلم الامر وجهله واجيب بان المانع القبح وقد اشرنا الى ان
لا قبح مع الجهل من الامر بوقوع الشرط وثانيا بانه اما ان يراد من العبد فعل المامور به او توطين
نفسه على الفعل والكل قبيح لانه ان كان الاول فهو عبث لا يصدر عن الحكيم او الثاني
فهو تغرير للمكلف لايهامه ان المكلف به فعل المامور به والمفروض انه غيره وهو توطين
النفس على ان القول ان المراد توطين النفس للامتثال يرجع بتنابله الى الوفاق بان لا

تكليف علم

لا تكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه في وقته لان المكلف به المراد حصوله التوطين
ولم ينتف شرطه وهو ظاهر احتج القائلون بالجواز قالوا اولا لو لم يصح التكليف بالممتنع
لم يعص احد ابدا وانما لزم ذلك لانه كلما عدم الفعل بان تركه المكلف فقد عدم شرط
من شروطه ما كلف به كالارادة من الله تعالى او من العبد اما ارادته فلاستحالة تخلف
المراد عنها فاذا لم يرده فقد علم عدم وقوعه فيستحيل وقوعه فلا تكليف به فلا معصية
واما ارادة العبد فلانه اذا لم يفعله لم يرده فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء ارادته التي هي من
شروطه فلا معصية وبطلان اللازم متفق عليه وثانيا بانه لو لم يصح التكليف بالممتنع
فيه لما علم تكليف اي لما وقع لاحد من المكلفين العلم بانه مكلف بما امر به اما الاول فلان
مع الفعل وبعد وقته سوا فعل او لا ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا توجد احد
شروطه واما الثانية فبالضرورة وجواب الاول من الشبهتين ظاهر لان المراد
بالشرط ما خارج عن مقدور المكلف واما الداخل في مقدوره فيجب بوجوب المشروط
به كما عرفت فتتوجه المنع على الملازمة ظاهرا لجواز ان يعدم لا لانتفاء شرط مقدور له
وما ذكر في بيانها غير صحيح اما قولهم باستحالة تخلف المراد من ارادته تعالى فانما هي
في غير افعال العباد المتوقفة على اختيارهم واما ارادته تعالى منهم كالطاعات فلم يرد ايقاعها
على الاطلاق بل اراد ايقاعها باختيارهم فاذا انتفى اختيار المكلف للفعل لم ينتف ارادته
تعالى لصدوره منه وسيجي لما ذكرناه زيادة ايضاح وتحقيق ان شاء الله تعالى واما قولهم
في ارادة العبد فقد وضح لك ضعفه بما حققنا وجواب الثاني منع الثانية وهي بطلان
اللازم ان اراد العلم القطعي الذي لا يحتمل النقيض والا يكن المراد ذلك بل الاعتقاد الجازم
سواء كان مطابقا ثابتا او لا فالاول وهي الملازمة ممنوعة لجواز ان يجزم المكلف
ببقائه الى وقت التكليف لغلبة الامل او يجزم بالتكليف قبل وقته لاعتقاد جوازه ومن هنا
قطعوا بحصول العلم فجعلوا المقدمة الثانية ضرورية ⊙ ولما فرغ من المقدمة وما يتبعها
من الابحاث المحتاج اليها في هذا العلم اخذ في بيان مقاصده وقدم الكتاب لانه اصل
الادلة الشرعية والسنة على الاجماع لانها اصله والاجماع على القياس لسلامته عن الخطا
فقال المقصد الاول في الكتاب والكتاب اسم للقرآن غلب عليه من بين الكتب في عرف
اهل الشرع كما غلب على كتاب سيبويه في عرف اهل العربية وهو الكلام المنزل للاعجاز
بسورة من جنسه خرج الكلام الذي لم ينزل كالمكتوب في اللوح المحفوظ ولم ينزل قط
على القول بانه حقيقة وما انزل لا للاعجاز كسائر الكتب المنزلة على الانبياء والاحاديث
الربانية والمراد بالسورة بعض من الكلام المنزل مترجم اوله واخره توقيفا مسمى باسم خاص
متضمن ثلث ايات وقوله من جنسه اي من جنس ذلك الكلام في البلاغة والفصاحة
وعلو الطبقة وصرح بالمضاف لعدم صدق التعريف من دونه على ابعاض القرآن وخروجها

لاينافي غرض الاصولي لان الاستدلال انما هو بالابعاض لا بالمجموع من حيث هو
مجموع والاعجاز ذاتي لحقيقة القران اولازم بين لها لانه من تعقل القران وعرف
حقيقته مع الاعجاز علم لزوم الاعجاز له قطعا بل من تعقله على ما ينبغي علم انه معجز
فاقل احوال الاعجاز ان يكون لازما بينا للقران اما بالمعنى الاخص وهو ان يكون
مجرد تعقل الملزوم كافيا في تعقل اللازم او بالمعنى الاعم وهو ان يكون تعقل الملزوم
واللازم كافيا في الجزم باللزوم وعدم تعقل الاعجاز لعدم تعقل حقيقة القران كما هو
شان عوام المؤمنين لا يقتضي ان يكون بينا فاندفع ما قيل من ان كونه للاعجاز ليس لازما
بينا فضلا عن ان يكون ذاتيا ويندفع ايضا ما قيل من ان معرفة السورة يتوقف
على معرفته فيدور بان السورة اسم لكل مترجم اوله واخره توقيفا مسمى باسم خاص
من الكلام المنزل قرانا كان او غيره

قال في الكشاف

ومن سور الانجيل
سورة الامثال مسئلة لا خلاف بين الامة في اثبات البسملة في اوايل السور خطا في
المصحف الا في اول سورة التوبة وانما الخلاف في كونها قرانا فعن جمهور السلف والشافعية
وابن كثير قارئ مكة وقالون أثبت قراء المدينة وعاصم والكسائي من قراء الكوفة ان
البسملة منه اي من القران في اول كل سورة غير براءة وهو اجماع اهل البيت
عليهم وروى في الجامع الكافي اثباتها عن علي عليه وابن عباس وغيرهما جماعة من اكابر
اهل البيت عليهم استغنينا باجماعهم من تعدادهم ورواه ايضا عن ابي بكر وعمر وعمار
وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله بن الزبير وعن ابي عبد الله الجدلي وابن مغفل وسعيد
بن جبير وطاوس ومجاهد والزهري وابن عاصم وعن بعض السلف كابي وانس وغيرهما
ومالك وابي حنيفة والثوري والاوزاعي نفيها اي نفي كونها من القران وعن ابن المسيب
ومحمد بن كعب اثباتها اية في الفاتحة والنفي عن غيرها وهو رواية عن الشافعي قال والاوله
في باقي السور قولان فمنهم من حمل القولين على انها هل هي من القران في اوايل السور اولا ومنهم
من حملها على انها هل هي اية مستقلة او هي مع ما يليها من كل سورة آية قال التفتازاني
وهذا هو الاصح ليكون تطوه واجتهاده في بيان أخذ الاية ومقدارها لا في كونها
قرانا وعن احمد بن حنبل وداود وفخر الدين الرازي من الحنفية انها اية مستقلة نزلت
للفصل بين كل سورتين فهي اية واحدة لا مائة وثلث عشرة اية وعليه جمهور المتاخرين
من علما الحنفية وهذا معنى قوله او مستقلة فهذه اقوال اربعة واعلم ان من
لم يوافق القول الاول من القراء الا ابو عمرو قارئ البصرة وحمزة من قراء الكوفة وورش من قراء
المدينة وابن عامر قارئ اهل الشام يحتمل ان يكون رأيهم موافقا للقول الثالث
والرابع اذ لا خلاف بين القراء السبعة في اثباتها تلاوة في اول فاتحة الكتاب وفي اول
كل سورة يبتديها القارئ ما خلا سورة التوبة وانما يختلفون في اوايل السور

اثباتها

مع وصل التلاوة فمن ذكرناه موافقا لاهل القول الاول يثبتونها وصلا ايضا وهؤلاء انما
يحذفونها مع الوصل بما قبلها لنا في اثبات القول الاول ادلة منها اجماع العترة من ال محمد صلعم
واجماعهم حجة لما يجي ان شاء الله تعالى من الاحتجاج على حجيته ومنها وضعها في المصحف
بالاتفاق مع المبالغة في تجريدهما عما سوا القران حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم من التعجيم
لكن من القران لما كتبها بعض ولا انكر على كاتبها ولو نادر القضاء العادة بذلك ومنها اقتضاء
الاخبار المروية عن النبي صلعم وعن الصحابة رضي الله عنهم بذلك اي بكونها من القران فمن ذلك
ما روى من الاحكام عن النبي صلعم انه قال كل صلوة لا يجهر فيها ببسم الله الرحمن الرحيم فهي اية
اختلسها الشيطان وللايات تختص بالقران وهو في امالي احمد بن عيسى باسناده الى جعفر بن
محمد من ابائه عنه صلعم وفيه باسناده الى جعفر بن محمد عن ابائه عن علي عليهم انه قال اية من كتاب الله
تركها الناس بسم الله الرحمن الرحيم وفيه باسناده الى ابي ميسرة ان رسول الله صلعم نودي في بدء خلده
يا محمد قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى بلغ ولا الضالين واخرجه البيهقي في الدلايل والواحدي
من طريق يونس بن بكير عن يونس بن عمرو عن ابيه عن ابي ميسرة عمرو بن شرحبيل من حديث طويل

قال السيوطي ورجاله ثقات وفيه بالاسناد الى سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس كم في
الحمد اية قال سبع ايات قلت فاين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم وفيه بالاسناد الى طاوس عن ابن
عباس قال غلب الشيطان الناس على **بسم الله الرحمن الرحيم** وهي المثاني واخرج
ابن خزيمة والبيهقي في المعرفة بسند صحيح من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال استرق
الشيطان من الناس اعظم اية من القران بسم الله الرحمن الرحيم واخرج البيهقي في الشعب وابن مردويه
بسند حسن من طريق مجاهد عن ابن عباس قال أغفل الناس اية من كتاب الله لم تنزل على احد
سوى النبي صلعم الا ان يكون سليمان بن داود بسم الله الرحمن الرحيم واخرج الدارقطني والطبراني
في الاوسط عن بريدة قال قال رسول الله صلعم لا اخرج من المسجد حتى اخبرك باية لم تنزل على نبي
بعد سليمان غيري ثم قال باي شي تفتتح القران اذا افتتحت الصلوة قلت بسم الله الرحمن الرحيم
قال هي هي وروى في زوايد الابانة لمحمد بن صالح الجيلاني الناصر عن امير المؤمنين علي عليه عنه صلعم
انه قال كل صلوة لا يقرا فيها مع فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم فهي خداج وهي اية منها قد اختلسها
الشيطان وروى الشافعي عن ام سلمة انها قالت قرا رسول الله صلعم فاتحة الكتاب فعد بسم الله
الرحمن الرحيم اية الحمد لله رب العالمين اية الرحمن الرحيم اية مالك يوم الدين اية اياك نعبد واياك
نستعين اية اهدنا الصراط المستقيم اية صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
اية واخرج نحوه احمد وابو داود والحاكم وغيرهم عن ام سلمة وعن سعيد المقبري عن ابيه عن

ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال فاتحة الكتاب سبع ايات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم وعن
ابي هريرة عنه صلعم انه قال الحمد لله رب العالمين سبع ايات احداهن بسم الله الرحمن الرحيم وهي
السبع المثاني والقران العظيم وهي ام القران وهي فاتحة الكتاب واخرج الواحدي بالاسناد
الى عكرمة والحسن قالا اول ما نزل من القران بسم الله الرحمن الرحيم اول سورة اقرا باسم ربك
الذي خلق واخرج ابن جرير وغيره من طريق الضحاك عن ابن عباس قال اول ما نزل جبريل على
النبي صلعم قال يا محمد استعذ ثم قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى الثعلبي في تفسيره باسناده عن علي بن ابي
طالب عليه انه كان اذا افتتح السورة في الصلوة يقرا بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك
قراتها فقد نقص وكان يقول هي تمام السبع المثاني وباسناده عن ابن عباس رضي الله عنه
في قوله ولقد اتيناك سبعا من المثاني قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين السابعة
قال بسم الله الرحمن الرحيم واخرج ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح عن علي عليه انه سئل عن السبع
المثاني قال **الحمد لله رب العالمين** فقيل له انما هي ست ايات فقال
بسم الله الرحمن الرحيم اية واخرج الدارقطني بسند صحيح قال اذا قراتم الحمد فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم انها
ام القران وام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم احدى اياتها وعن ابي هريرة ان النبي صلعم
قال يقول الله سبحنه قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال بسم الله الرحمن الرحيم قال الله
مجدني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال اثنى
علي عبدي واذا قال ملك يوم الدين قال الله فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين
قال الله هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله هذا لعبدي
ولعبدي ما سال رواه النيسابوري في صدر تفسيره وذكر الرواية الاخرى عن ابي هريرة
ثم قال بعدها قلنا اذا تعارضت الروايتان فالترجيح للمثبت قالوا التنصيف انما يحصل اذا لم
تعد التسمية اية حتى يحصل للرب ثلث ايات ونصف وللعبد ثلث ايات ونصف قلنا نحن
نعد التسمية اية ولا نعد انعمت عليهم وهذا اولى رعاية لتشابه المقاطع ولان غير
صفة او بدل ويختل الكلام بجعله منقطعا عما قبله لان طلب الاهتدا الصراط المنعم عليهم
لا يجوز الا بشرط كون المنعم عليه لا مغضوبا عليه ولا ضالا بدليل قوله تعالى الم تر الى الذين
بدلوا نعمت الله كفرا واحلوا قومهم دار البوار فهذا المجموع كلام واحد قلت وهذا صحيح وارد
على المجيدة فاين السابعة اذ لو كان انعمت عليهم اية لما سال وكذلك تفصيل ام سلمة
وقوله صلعم الحمد لله رب العالمين سبع ايات بسم الله الرحمن الرحيم احداهن وح يكون التنصيف
باعتبار المعنى لا باعتبار عدد الايات سواء عدت التسمية اية اولم تعد وروى ان

صلعم قال لابي بن كعب ما اعظم اية في كتاب الله قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلعم واخرج
الواحدي عن نافع عن ابن عمر ان رسول قال نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة واخرج
الدارقطني وابو نعيم والحاكم في تاريخه من وجه اخر عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلعم قال كان
جبريل اذا جاءني بالوحي يلقي علي بسم الله الرحمن الرحيم واخرج البيهقي من وجه ثالث عن نافع عن ابن
عمر انه كان يقرا في الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم فاذا ختم السورة قراها ويقول ما كتبت في
المصحف الا لتقرأ وروي عن عبد الله بن المبارك انه قال من تركها فقد ترك مائة وثلث
عشرة اية وروي عن ابن عباس وابن عمر وابي هريرة مثله وروى الشافعي ان معوية قدم
المدينة فصلى بهم ولم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما
سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معوية سرقت من الصلوة اين بسم الله الرحمن الرحيم
اين التكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلوة مع البسملة والتكبير قال وكان معوية
شديد الشكيمة والشوكة فلولا ان الجهر بالبسملة كان مقررا عند كل الصحابة لم يجترؤا
على ذلك وفي رواية ان معوية سمى في ام القران ولم يسم في السورة التي بعدها فقيل اسرقت
الصلوة ام نسيته واعاد وقرا بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعد ام القران وعن ابي هريرة
انه قال اذا قراتم ام القران فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى اياتها وعن ابي هريرة
قال كنت مع النبي صلى الله عليه واله وسلم في المسجد اذ دخل رجل فافتتح الصلوة وتعوذ ثم قال
الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلعم ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلوة اما علمت
ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك اية منه ومن ترك اية منه فقد قطع عليه
الصلوة فانه لا صلوة الا بها وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلعم لا يعرف
ابتدا سورة وختم سورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم واخرج ابو داود والحاكم والبيهقي
والبزار من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي صلعم لا يعرف فصل السورة حتى
تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم زاد البزار فاذا نزلت عرف ان السورة قد ختمت واستقبلت
او ابتدات سورة اخرى واخرج الحاكم من وجه اخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال
كان المسلمون لا يعرفون انقضا السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا ان
السورة قد انقضت اسناده على شرط الشيخين واخرج الحاكم من وجه اخر عن سعيد بن جبير
عن ابن عباس ان النبي صلعم كان اذا جاءه جبريل فقرا بسم الله الرحمن الرحيم علم انها سورة اسناده
صحيح وعن سعيد بن جبير انه قال كانوا في عهد رسول الله صلعم لا يعرفون انقضا السورة
حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا انها قد انقضت السورة وعن ابن مسعود رضي الله عنه
كنا ما نعرف الفصل بين السور حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم واخرجه البيهقي في الشعب
وغيره بلفظ كنا لا نعلم فصل ما بين السورتين الخ واخرج مسلم عن انس قال بينا رسول الله

صلم ذات يوم بين اظهرنا اذ اغفى اغفاءة ثم رفع راسه متبسما فقال انزلت علي
آنفا سورة فقرا بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر الحديث فهذه الاحاديث
تعطي التواتر المعنوي بكونها قرانا من اوايل السور فان قيل اذا عدت البسملة
آية من كل سورة فما وجه ما روي عن ابي هريرة ان النبي صلم قال في سورة الملك انها
ثلاثون آية وفي سورة الكوثر انها ثلث ايات مع ان العدد حاصل بدونها
فقد اجيب بانها اما ان تعد مع ما بعدها آية في بعض السور واما
ان يراد ما هو خاصة ثلث ايات فان البسملة كالشي المشترك فيه بين السور احتج
النافون لكونها من القران بانها لو كانت قرانا لتواترت لكنها لم تتواتر اما الاول فلقضاء
العادة بتواتر تفاصيل مثله واما الثاني فلوقوع الاختلاف واجيب بان عدم
تواترها قرانا ممنوع فان بعض القراء السبعة اثبتها ويلزم من تواترها تواترها
والاختلاف لا يستلزم عدم التواتر كثيرا ما يقع لبعض الباحثين ولا يقع لمن لا يبحث
كل البحث ولو علم عدم تواترها قرانا فتواتر المحل اي ثبوتها في المحل كاف في كونها
قرانا ولا شك ان البسملة قد تواتر نقلها في اوايل السور كتابة في المصحف وتلاوة على
الالسن واما ما احتج به اهل القول الثالث من تكثر الاخبار بكونها من الفاتحة
وقد سبق ذكر لبعضها وما تمسك به اهل القول الرابع من كتبها في المصاحف
بغير انكار من السلف فكانت قرانا والا لانكر ولو نادرا لما عرف من تشديدهم في
تجريد المصحف من كل ما ليس من القران ولم تقم حجة على كونها آية من اول كل سورة فكانت
واحدة لا مائة وثلث عشرة آية فلا يفيد ان المطلوب اما الاول فلان تخصيص الفاتحة
بالذكر لا ينفي ما عداها ووجهه ان قريشا كانوا في بدء الاسلام يهزؤن
من قرائها كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال كان رسول الله صلم اذا قرا بسم الله
الرحمن الرحيم هزا منه المشركون وقالوا محمد يذكر اله اليمامة رواه الطبراني في الكبير
والاوسط وعن سعيد بن جبير قال كان رسول الله صلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وكان
المشركون يهزؤن بمكاء وتصدية ويقولون محمد يذكر اله اليمامة وكان مسيلمة الكذاب
تسمى رحمن فانزل الله تعالى ولا تجهر بصلاتك فيسمع المشركون فيهزؤا بك ولا تخافت
عن اصحابك فلا تسمعهم ورواه ابن جبير ايضا عن ابن عباس وربما كان بعض الصحابة
لا يجهر بها في الصلوة خوفا من الهزو فوردت الاحاديث فيها لكونها جزءا من الصلوة لا
تتم الا بها واما الثاني فلقيام الحجة كما سبق مسئلة في بيان تواتر القراءات السبع والخلاف
في ذلك وهي ما نسب الى القراء السبعة على الصحة وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم
وحمزة والكسائي فالمختار ان القراءات السبع متواترة اي كل فرد منها متواتر عن النبي

صلم

صلم اصلا وهو جوهر اللفظ كمالك وملك وهيئة كالتفخيم والترقيق وتخفيف
الهمزة واصل المد والامالة وهو قول الجمهور وقيل ليست متواترة لا اصلا ولا هيئة
وهو اختيار صاحب الكشاف وغيره وقال ابن الحاجب والقرشي الاصل متواتر لا الهيئة
احتج الاولون بان العادات قاضية بان الامر المهم العظيم تتوفر الهمم والدواعي
على اشاعته ونقل تفاصيله متواترا وكل واحد من مالك وملك من القران فيجب تواتره و
تخصيص احدهما بالتواتر وكونه من القران تحكم باطل وايضا للقطع بانه يسمع بها اف
يسمع كل واحد من القراءات السبع اهل كل عصر عن سابقيه الى سابقي ذلك
العصر بلا حصر لمرتبة من مراتب التواتر اذ لم يزل التعليم والتعلم من الائمة في الاقطار المتباعدة
بكل واحد من القراءات السبع ليعلم ذلك ولا يمكن انكاره والاجتهاد ببعض بعض لا يوجب
اختصاصه به احتج النافون بان اسنادها احاد اذ لم يوجد في كتب القراءات الا
اسناد واحد عن واحد والجواب انا لا نسلم ان اسنادها احادي اذ لا
يلزم حصر اهل التواتر والا لزم ان لا يحصل العلم بالامم الماضية والاقطار النائية الا
بحصر كل مرتبة من مراتب الناقلين وتدوين عدد في كل مرتبة تحيل العقل تواطؤهم
على الكذب وهو باطل قطعا احتج ابن الحاجب بان ما كان من قبيل الهيئة كالمد والامالة
يبعد ان يصدق عليه بعض القران فلا يلزم تواتره بخلاف جوهر اللفظ كمالك وملك ونقص
ويقتضي فوجب تواتره والجواب تواترها اصلا لا هيئة باطل لان الاختلاف اللفظي والاداء
سيان في نقلهما فاذا ثبت تواتر ذلك ثبت تواتر هذا اذ لا يقوم اللفظ الا بهيئته
فان تواتر تواترت قال الجزري ولا نعلم احدا تقدم ابن الحاجب الى ذلك والحق ان اصل
المد والامالة متواتر لما ذكرناه لا التقدير للاختلاف فيه بين الناقلين وعدم شيوعه
شيوع اصله مسئلة اختلف في العمل بالقراءة الشاذة وهي ما نقل احادا اي غير متواتر
كقراءة ابن مسعود وحفصة وغيرهما وعندنا ائمتنا والزهري والحنفية والمزني وبعض الشافعية
ان الشاذ معمول به في الفروع كالاحاد وهو قول الشافعي وصححه ابن السبكي اذ الراوي عدل ولا شك
ان العدالة توجب القبول للرواية ولا يلزم من انتفاء خصوص قرانيته انتفاء عموم خبريته وقد
احتج كثير من فقهاء الشافعية على قطع يمين السارق بقراءة ايمانهما والجمهور من اصحابنا
والحنفية والشافعي في احد قوليه على وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة متتابعات
وعن عطا ومالك وبعض الشافعية والمحاملي وابن الحاجب لا يجوز العمل به وهو الاشهر
من قول الشافعي لانه ليس بقران لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو
شرط العمل ولا عبرة بكلام غيرهما فلا حجة فيه اصلا قلنا لا نسلم انتفاء خبريته للاتفاق
على انه مما لا يشترط في الخبر وصف الراوي له بكونه خبرا والخطا الواقع من الراوي

انما هو في الوصف بالقرانية وانما يبطل العمل اذا كان في المتن لا في الوصف
مسئلة وهو ان القران قسمان محكم ومتشابه قال الله تعالى هو الذي انزل عليك
الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقد حكى ابن حبيب النيسابوري
في المسئلة ثلثة اقوال احدها ما ذكرناه وهو الصحيح وثانيها انه محكم كله
لقوله تعالى احكمت اياته وثالثها انه متشابه كله لقوله تعالى كتابا متشابها
والجواب عن الايتين ان المراد باحكامه اتقانه وعدم تطرق التناقض والاختلاف
اليه وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضا في الحق والصدق والاعجاز وقال بعضهم
الاية لا تدل على الحصر في الشيئين اذ ليس فيها شيء من طرقه وقد قال تعالى لتبين
للناس ما نزل اليهم والمحكم لا يتوقف معرفته على البيان والمتشابه لا يرجى بيانه وهو
بناء على ان المحكم مقصور على النص والمتشابه على ما لا يمكن الاطلاع عليه والصحيح خلافه
فالاول وهو المحكم متضح المعنى والثاني وهو المتشابه مقابله اي غير متضح المعنى لان
اللفظ الذي يقبل معنى اما ان يحتمل غيره او لا الثاني النص والاول اما ان يكون دلالته
على احدهما ارجح او لا الثاني المجمل والاول ان كان المراد فيه الراجح فهو الظاهر والا فهو
المأول فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم والمشترك بين المجمل والمأول هو
المتشابه وذلك لانه تعالى اوقع المتشابه مقابلا للمحكم فيجب ان يفسر بما يقابله ويؤيده
اسلوب الاية وهو الجمع مع التقسيم لانه تعالى فرق ما جمع في معنى الكتاب بان قال منه
ايات محكمات واخر متشابهات والاخبار عن المحكمات بانها ام الكتاب يدل على ان المتشا
بهات ترد اليها وتتعرف منها وهذا التفسير للمحكم والمتشابه راي اكثر المحققين
وصرح به والدنا قدس الله روحه في الاساس وقد فسرا بغير ذلك **فقيل**
المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتاويل والمتشابه ما استاثر الله
بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة من اوائل السور وقيل المحكم
ما لا يحتمل من التاويل الا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل وجوها وقيل المحكم ما كان
معقول المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الركعات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان
وقيل المحكم ما لم تتكرر الفاظه ومقابله المتشابه وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد
والمتشابه القصص والامثال وعن ابن عباس المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده
وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وامثاله واقسامه
وما يؤمن به ولا يعمل به وعن مجاهد المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك منه
متشابه يصدق بعضه بعضا وعن الضحاك المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابه ما قد
نسخ وفي تفسيرهما روايات كثيرة لا يحتمل كتابنا هذا استيفاءها ورود ما لا
معنى له في كتاب الله كالمهملات او ما اريد به خلاف ظاهره ولم يبين

المراد بقرينة تصرف عن الظاهر ممتنع اما الاول فلانه هذيان وهو نقص والنقص
على الله تعالى محال واما الثاني فلان ارادة خلاف الظاهر من غير بيان ايهام وتغرير مع
كون اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى المراد مهملا وذلك لا يجوز عليه تعالى خلافا للحشوية
في الاول والمرجئة في الثاني احتجت الحشوية على جواز ورود المهمل في كتاب الله تعالى بما ورد
في اوائل السور من الحروف المقطعة نحو الم طه وجوابه ان لها معاني ولكن اختلف المفسرون
فيها فقيل انها اسماء للسور وقيل غير ذلك واحتجت المرجئة اولا بوجوب الوقف على قوله
تعالى وما يعلم تاويله الا الله وح فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبرا عنه وذلك يقتضي ان يكون
في القران شيء لا يعلم تاويله الا الله والتاويل خلاف الظاهر فيكون في القران ما اريد به خلاف
ظاهره من غير بيان وهو المدعى وانما قلنا يجب الوقف عليه لانه لو لم يجب لكان الراسخون
في العلم معطوفا عليه وح يكون يقولون جملة حالية ولا يجوز ان يكون حالا من المعطوف
والمعطوف عليه وهو ظاهر فيتعين ان يكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الاصل
لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات واذا انتفى هذا تعين ما قلنا والجواب
انه انما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تقم قرينة تدل عليه اما اذا قامت قرينة تدفع اللبس
فلا باس كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان نافلة حال من يعقوب خاصة لان
النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لان العقل قاض بان الله تعالى لا يقول امنا به ولو سلم اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات فلا نسلم تعين يقولون مع العطف للحالية لجواز ان
يكون استئنافا موضحا لحال الراسخين احتجوا ثانيا بقوله تعالى طلعها كانه رؤس
الشياطين فان هذا التشبيه انما يفيد لو علمنا رؤسها ونحن لا نعلمها والجواب ان التشبيه
ليس الا بما يعرفونه ويتخيلونه غاية في القبح كقول الشاعر ايقتلني والمشرفي مضاجعي
ومسنونة زرق كانياب اغوال **فائدة** اختلف في الحشوية فقيل باسكان
الشين لان منهم المجسمة والجسم محشو وقيل لكثرة روايتهم الاخبار وقبولهم لما ورد عليهم من
غير انكار فكانهم منسوبون الى حشو الكلام والمشهور انه بفتحها نسبة الى الحشا لانهم كانوا يجلسون
امام الحسن البصري في حلقته فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة اي جانبها والجانب
يسمى حشا ومنه الاحشاء لجوانب البطن والمرجئة قال الجوهري مشتقة من الارجاء وهو التاخير قال الله
تعالى ارجه واخاه اي اخره فسموا بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل ارجؤها
اي اخروها واسقطوها مسئلة في تعريف المعرب والخلاف في وقوعه من القران اما تعريفه
فهو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب فيه بناء على ذلك الوضع فيخرج عنه الاعلام
كابراهيم واسمعيل واما الخلاف فيه فنقول الظاهر انه قد وقع في القران المعرب على
المختار وهو مروي عن ابن عباس وعكرمة واختاره ابن الحاجب وبعض الشافعية والاكثر على
انه غير واقع في القران وانما اخترنا وقوعه فيه لنص علماء العربية على تعريب نحو استبرق
اخرج ابن ابي حاتم عن الضحاك انه الديباج الغليظ بلغة العجم واخرج ابن مردويه من طريق ابن الجوزي عن

عياض وابن السبكي ومنعها ابو علي الجبائي جراة وتعمدا لما فيه من التنفير وسقوط المنزلة
وانما يفعلونها للتاويل منهم ولاعتقاد لعدم القبح لتقصير منهم في النظر وغلط في طريقه وذلك شبهة
يخرجون بها عن الجراة الممتنعة عليهم ووافقه والدنا قدس الله روحه ومنعها النظام وجعفر بن مبشر
وانما يفعلونها سهوا وغفلة عنها فيعذرون لذلك هذا
نعم اسوا علم النبي القبح او جهله والكلام في خطايا الانبياء واستيفاء حجج كل فريق مبسوط في الكتب الكلامية

حاصل الخلاف

مسئلة اختلف في فعل الرسول صلعم هل هو دليل شرعي على ثبوت مثل ذلك الفعل في حقنا اولا وقبل
الخوض في الاحتجاج لابد من النظر في تخليص محل الخلاف ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول
ما كان من افعاله عليه السلام جبليا اي لا تخلو عنه ذو الروح وطبيعيا عنه كالقيام والقعود والا
كل والشرب او لم يكن جبليا ولكنه ثبت كونه مخصصا به كوجوب الوتر والتهجد والمشاورة
والسواك والاضحية وتخيير نسائه فيه واباحة الوصال في الصوم والنكاح بلا مهر وشهود والزيادة
على الاربع وتحريم خائنة الاعين ونزع لامته حتى يقاتل او لم يكن احدهما ولكنه ثبت كونه بيانا
علمت جهته وجوبا او ندبا او اباحة ويعرف كونه بيانا بالقول نحو خذوا عني مناسككم وصلوا
كما رايتموني اصلي وبالقرينة مثل ان يقع الفعل بعد قول مفتقر الى البيان كقطع يد السارق
من الكوع دون المرفق والمنكب بعد نزول قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكالغسل
اليه مع المرفق بعد نزول فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فواضح ان الاول مباح له ولامته
على السواء والثاني لا يشاركه فيه احد من امته والثالث ان حكمه حكم المبين بلا خلاف فيها
وما عداه اي ما ذكر في الاقسام الثلثة هو المتنازع فيه فنقول ان وضحت صفته من وجوب
او ندب او اباحة بنص او غيره من الادلة والامارات فامته مثله على المختار وهو قول ائمتنا عليهم
والجمهور وقال الكرخي وغيره بنفيه مطلقا الا فيما خصه دليل وقيل امته مثله في العبادات
خاصة دون غيرها من الاداب ومحاسن العادات وهو قول ابي علي بن خلاد وقيل حكم ما علمت
صفته كمجهولها وفيه اي في مجهول الصفة اربعة مذاهب الاول الوجوب اي الحمل عليه
في حقه وحقنا وهو قول ابن سريج والاصطخري وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة
من المعتزلة واختيار السبكي والثاني الندب وهو مروي عن الشافعي واختاره الجويني و
الثالث الاباحة وهو مذهب مالك والرابع الوقف وهو اختيار جماعة من اصحاب الشافعي
كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة وعزاه صاحب الفصول الى اكثر ائمتنا عليهم ولابن الحاجب
قول خامس وهو انه ان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة وهو قريب من مذهب امامه
لنا في الاحتجاج على ان امته مثله مما علم وجهه على الاطلاق ان السلف من الصحابة كانوا
يرجعون الى فعله المعلوم صفته من غير تخصيص باب دون باب كتقبيل الحجر الاسود وقبلة
الصائم ووجوب الغسل لالتقاء الختانين وغيرها من الوقائع ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا احتج
القائلون بوجوب مثل فعله على الامة بوجوه منها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني

يحببكم الله بصيغة الامر والامر ظاهر في الوجوب ومعنى الاتباع الاتيان بمثل فعله حكما
كما ذكرتم بل معنى فيكون واجبا وهو المطلوب والجواب لا نسلم ان معنى اتبعوني افعلوا مثل
فعله حتما كما ذكرتم بل معنى اتبعوني ونحوهما مما يدل على الامر بالاتباع اما اتبعوني في فعله
على وجهه الذي فعله عليه من وجوب او ندب او اباحة او اتبعوه في قوله فقط بمعنى امتثلوا
اوامره وانتهوا عن نواهيه او اتبعوني فيهما اي في القول والفعل وعلى المعاني الثلاثة
لا يجب فعل كل ما فعله اما اذا خصصنا بالفعل وعممنا فيهما فلان الاتباع في الفعل
انما يجب لو علم وجوبه ولا نزاع فيه واما اذا خصصنا بالقول فلانه خارج من محل النزاع
ومنها قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه والامر ظاهر في الوجوب وفعله من جملة ما اتانا
فيكون الاخذ به واجبا والجواب لا نسلم ان معنى ما آتاكم ما ذكرتم لجواز ان يكون معنى آتاكم
امركم بل هو السابق الى الفهم لمقابلته نهاكم في قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وفيه من علو
المرتبة في الفصاحة ما لا يخفى ومنها قوله تعالى **لقد كان لكم في رسول**
الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر والمعنى من كان يرجو الله واليوم
الاخر فله في رسول الله اسوة وهو يستلزم بحكم عكس النقيض من ليس له اسوة فهو لا يرجو الله
والتاسي واجب لا يجوز تركه لوجوب الرجاء وحرمة لازم نقيضه والجواب ان اية التاسي
تفهم المماثلة يعني ان معنى التاسي ايقاع الفعل مماثلا لفعله عليه السلام في الوجه فيتوقف
اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض وما ذكرتموه من الاحتجاج
على وجوب التاسي نقول بموجبه ولا يضرنا اذ معناه انه يجب علينا ان نفعل كفعله الواجب
وان نعتقد ندبيته او اباحته ان كان مندوبا او مباحا ومنها ان الصحابة لما اختلفوا
في وجوب الغسل عند ايلاج قدر الحشفة من غير انزال بعث عمر الى عائشة يسالها عن ذلك
فقالت فعلته انا ورسول الله صلعم فاغتسلنا فاوجبوا الغسل بمجرد فعله ولولا ان فعله
واجب الاتباع لما اذعن المخالف ولما اجمع عليه والجواب لا نسلم ايجابهم الغسل بمجرد
فعله بل انما لان قول عائشة مبين لاية الجنابة وهي قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا فيكون غسله بيانا لكون التقاء الختانين جنابة ولا نزاع في وجوب اتباع مثل
هذا الفعل لكون المبين به واجبا بالقول فاطهروا او لان قولها يفهم الوجوب بقرينة
وهي انهم سالوا عنه بعد الخلاف فيه ايجب ام لا فلولا اشعار الجواب بالوجوب لما تطابقا
احتج القائلون بندبيته مثل فعله المجرد في حق الامة بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة ولا دلالة في الاية الكريمة الا على الرجحان لانتفاء الاباحة بوصف
الاسوة بالحسنة والاصل عدم الوجوب ويعضده قوله تعالى لكم لا عليكم فتعين الندب
وهذا الاحتجاج مردود بما تقدم في الجواب على من احتج بالاية على الوجوب احتج القائلون
بالاباحة مثل فعله المجرد بان الاصل في الافعال كلها الاباحة ورفع الحرج عن الفعل

والترك الا ما دل دليل على تغييره ولا دليل عليه بل دل الدليل على عدمه وذلك لان انتفا
الحرمة والكراهة من فعله كالمعلوم في حقه لان وقوع ذلك من احاد عدول المسلمين
نادر فكيف باشرف المرسلين صلعم وزيادة الوجوب والندب زيادة بلا ثبت فوجب
نفيها بحكم الاصل والوقوف عند ما هو متحقق به وما ذكروه مدفوع بانهما الغالب
من فعله يعني لا نسلم ان الوجوب والندب زيادة بلا دليل لغلبتهما على افعاله صلعم
وقلة ما عداهما فيها احتج ابن الحاجب انه ان ظهر القربة ثبت الرجحان والمنع
من الترك لا يكون الا بدليل والاصل عدمه والرجحان بلا منع من الترك هو الندب وان لم
يظهر قصد القربة فالجواز لبعد المعصية وانتفا الوجوب والندب بالاصل وقد يجاب
بان ظهور القربة يخرجها عن التجرد عن معرفة الوجه الذي هو محل النزاع لان القربة
لا تتصور الا اذا ترجح الفعل على الترك وهو عدم المنع من الترك بحكم الاصل عين
الندب وما ذكره في القسم الثاني معارض بانه ان لم يظهر قصد القربة فالندب لان
صدوره عنه اغلب من المباح قطعا والحمل على الاغلب اولى من الحمل على القليل النادر
ولم يحمل على الوجوب لانه اغلب منه ومع فرض الاستوا ينتفي الوجوب بالاصل مسئلة
الفعلان لا يتعارضان اصلا لانهما اما ان تتناقض احكامهما او لا ان لم تتناقض
كان يكونا متماثلين كصلوة الظهر في وقتين او مختلفين يتصور اجتماعهما في وقت
كالصوم والصلاة او لا يتصور اجتماعهما في وقت كصلوة الظهر والعصر فلا خفا في
عدم التعارض لامكان الجمع بين احكامهما وان تناقضت كصوم في يوم معين واكل في
اخر مثله فلا تعارض ايضا لجواز كون الفعل واجبا في وقت وجايزا في اخر مع انه لا يكون
رافعا ولا مبطلا لحكم الاخر اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما اللهم الا ان يدل دليل على
ان ما فعل يجب تكراره عليه في مثل ذلك الوقت او على الامة فانه اذا ترك الفعل وترك
الانكار على تاركه من غير عذر كان تركه دليلا على نسخ حكم دليل التكرار او تخصيصه
بشروطها لا نسخ حكم فعل الرسول صلعم ولا تخصيصه لعدم اقتضائه التكرار واستحالة
رفع حكم قد وجد نعم قد يطلق النسخ والتخصيص على فعله صلعم اذا زال التعبد بمثله
عنه او عن الامة بعضا او كلا تجوزا او توسعا فان كان معه اي مع فعله صلعم قول
يخالفه انقسم الكلام في هذه المسئلة باعتبار ما يدل على تكرير الفعل وعلى تأسي الامة
به الى اربعة اقسام يجمعها قوله فاما ان لا يدل اي لا يقع دليل على تكرير للفعل في
حقه ولا على تأسي للامة به صلعم وهذا هو القسم الاول او يدل عليهما اي على
التكرير في حقه وتأسي الامة به وهذا هو القسم الثاني او يدل على احدهما اما التكرير
في حقه فقط او تأسي الامة فقط والاول هو الثالث والثاني هو الرابع وفي كل قسم اما
ان يكون القول خاصا به صلعم او خاصا بالامة او شاملا له وللامة فيصير كل قسم ثلثة
وعلى كل تقدير اما ان يعلم تقدم الفعل او تاخره او لا يعلم شي منهما فيصير كل قسم تسعة

وقد استوفاها المتن الاول من الاقسام الاربعة قد عرفت ان القول اما خاص به او به
او عام فاصنافه الاول ثلثة اولها القول الخاص به عليه وهو اما ان يعلم تقدمه او تاخره
او يجهل التاريخ كما عرفت لا يعارض الفعل حال كونه متاخرا اي معلوم التاخر كان فعل فعلا
ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل وذلك لان الفعل لا حكم له فيما بعد وقته اذ الفرض عدم
التكرار فان تقدم القول كان يقول لا يجوز لي ان افعل كذا مطلقا او في وقت معين
ثم يفعله مطلقا او في ذلك الوقت فالفعل ناسخ لحكم القول مع التمكن وذلك بان يفعل بعد
مضي وقت من المطلق او المعين يتمكن من امتثال القول فيه والا امتنع تقدم القول مع ورود
الفعل المخالف لحكمه قبل التمكن من الامتثال لما يجي في باب النسخ ان شا الله تعالى وفيه
خلاف الاشاعرة فان جهل التاريخ للقول والفعل فلم يدر ايهما المتقدم ففي المسئلة ثلثة
اقوال احدها وجوب العمل بالقول في حقه صلعم وثانيها وجوب العمل بالفعل وثالثها الوقف
والسكوت عن الحكم باحدهما الى ان يظهر دليل التاريخ واليها الاشارة بقوله فالثلثة والمختار
منها القول حكما بتقدم الفعل نفيا للنسخ لئلا يقع التعارض المفضي لنسخ احدهما
والنسخ خلاف الاصل ولان القول يمتنع تقدمه على بعض التقادير والحمل على الجايز على كل
تقدير اولى من الحمل على ما يجوز على بعض ويمتنع على بعض وثانيها القول الخاص بنا امة
محمد صلعم لا يعارض فعله صلعم سوى تقدم او تاخر اذ الفرض عدم وجوب التاسي فلا تعلق
للفعل بالامة وثالثها القول العام له ولامته وهو اما ان يعمهم بطريق التنصيص عليه
وعليهم او بطريق الظهور ان كان بطريق التنصيص فالحكم في تاخر الفعل او تقدمه وجهل التاريخ
كما تقدم في القول الخاص به من التفصيل وفي الخاص بامته من عدم التعارض وان كان بطريق
الظهور فقد اشار الى حكمه بقوله الا ظاهرا فيه صلعم فالفعل المتاخر بلا تراخ تخصيص
لعموم القول واما تاخره مع التراخي فنسخ لما يجي من منع تاخر البيان عن وقت الحاجة ان شا الله
تعالى واما اذا تقدم الفعل فلا تعارض اذ الفرض عدم التكرار فلا حكم للفعل فيما بعد وقته
وان جهل التاريخ ففيه الثلثة الاقوال والمختار القول لئلا يلزم التخصيص والنسخ وكلاهما
خلاف الاصل واختار صاحب الفصول القول حيث تناوله بطريق التنصيص والوقف
حيث تناوله بطريق الظهور ولم يبين للفرق بينهما وجها الثاني من الاقسام الاربعة وهو
حيث دل دليل على التكرار في حقه وعلى تاسي الامة به وهو ثلثة اصناف ايضا اولها المتاخر
من القول والفعل ناسخ للاخر ان كان تاخره مع التمكن وهذا من القول الخاص به صلعم
اما اذا كان المتاخر الفعل فهو ناسخ للقول حقيقة واما اذا كان المتاخر القول فالنسخ
بالحقيقة لدليل التكرار في حقه ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا
يقع منه صلعم لانه اما ان يتاخر الفعل او يتقدم ان تاخر فهو معصية لمخالفة القول والنسخ
ح نذا وان تقدم كان القول ح عبثا او بدا لدفعه حكم دليل التكرار خلافا للاشعرية

ذلك كله ولا تعارض بين القول الخاص به صلعم والفعل المدلول على تأسي الامة به في حقنا
وهو ظاهر فان جهل المتقدم من القول والفعل ففيه الثلثة الاقوال التي تقدمت والبها
الاشارة مع بيان المختار منها بقوله فالوقف وذلك للاحتمال ولا وجه للترجيح لان النسخ حصل
على التقديرين وثانيها في القول الخاص بنا امة محمد صلعم وهو مثله اى مثل
الصنف الاول وشبيه له في احكامه الا مع جهل التاريخ فنذكر حكمه ان شاء الله وتحقيق المماثلة
ان المتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن اما اذا تاخر الفعل فهو مع دليل التاسي
ناسخ للقول حقيقة واما اذا تاخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التاسي ونسبته الى
الفعل على جهة المجاز واما عدم التمكن فلا يقع لانه اذا تاخر الفعل فدليل التاسي عبث
ويذا وان تاخر القول فهو ايضا كذلك لرفعه حكم دليل التاسي والكل غير جائز ولا تعارض
بين القول الخاص بالامة والفعل المدلول على تاسي الامة به في حقه صلعم فان جهل المتقدم
فالقول هو المختار لوجوه منها قول لاستقلاله في الدلالة على تعدي حكمه الينا فلا
يحتاج فيها الى غيره بخلاف الفعل فلا يستدل به من دون القول ومنها قوله وعمومه
لانه يدل على الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص بالموجود المحسوس
فتكون فايدته اقل ومنها قوله والاتفاق على دلالته بخلاف الفعل فان من الناس
من يقول ان الافعال لا يستدل بها ولا تكون بيانا والمتفق عليه اولى بالاعتبار ومنها
قوله وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل وذلك لان القول مختص بالامة فلو عمل بالفعل لبطل
مقتضاه البتة بخلاف العكس لان العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة دون النبي
صلعم والجمع بينهما ولو من وجه اولى من ابطال احدهما بالكلية وقيل الفعل اولى في العمل به
من القول اذ تبين به القول مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم بيانا لاية الصلاة
والحج والمبين للشي اكد في الدلالة من ذلك الشي كخطوط الهندسة وغيرها فان من رام التعليم
واراد المبالغة في ايصال ما يقوله الى فهم المتعلم استعان بالاشارة والتخطيط وتشكيل الا
شكال ولولا ان الفعل اقوى دلالة لما كان كذلك ورد بمنع كون المبين للشي اكد في الدلالة من ذلك
الشي وغاية ما ذكرتموه انه وجد البيان بالفعل وقد وجد البيان بالقول ايضا ونرجح بل البيان
بالقول اكثر فان غالب مستند الاحكام الاقوال لا الافعال ولو سلم التساوي بينهما ترجح
القول بما ذكر من الوجوه الاربعة لسلامتها عن المعارض فان الدليلين من جنس واحد اذا تعارضا
فقيام دليل من جنس اخر على ترجيح احدهما مرجح له وقيل المختار الوقف لان كل واحد
منها يجوز تقدمه فيكون منسوخا وتاخره فيكون ناسخا فينبغي ان يتوقف دفعا
للتحكم كما في صورة اختصاص القول به صلعم والقول بالوقف هنا ضعيف للتعبد بالعمل
بالقول او الفعل وفي التوقف هنا ابطال العمل ونفي التعبد بخلاف التوقف في حق الرسول

صلعم

صلعم لعدم تعبدنا به وثالثها الكلام في العام له صلعم ولامته وهو نسخا وجهل تاريخ كهذا
اى كالصنف القريب وهو حيث كان القول مختصا بالامة في احكام النسخ وجهل التاريخ لا
في نفي التعارض وتفصيل ذلك ان المتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن الى اخر ما ذكر
هنالك سوآء المتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن الى اخر تناوله القول بطريق الظهور
او التنصيص مطلقا لا يقال اذا تناوله بطريق الظهور بلا تراخ ففعله صلعم تخصيص للعموم
سوا تقدم او تاخر او قارن كما يجي ان شاء الله تعالى في مسئلة بنا العام على الخاص لانه يقال يستلزم
ان يكون المتاخر من العام ودليل التاسي عبثا او مبطلا قد يمكن ذلك في صورة نادرة وهي ان
يطول تاخر دليل التاسي عن الفعل وكذا دليل العام فيكون الفعل مخصصا ودليل التاسي ناسخا
وان المختار القول مع جهل التاريخ لما تقدم من الوجوه المرجحة له لكن تقدير الوجه الرابع
ههنا ادق لان العمل بالقول يبطل استمرار حكم الفعل في حقه هنا لا هناك ولكنه لا يبطله
بالكلية لانه لا يبطل ما قد وقع من الافعال قبله وبعض المتاخرين ذهب في هذا الطرف
الى التوقف في حقه وترجيح القول في حق الامة الثالث من الاقسام الاربعة وهو حيث دل
دليل على التكرار في حقه دون وجوب التاسي به ثلاثة اصناف احدها القول الخاص بنا وهو
لا يعارض فعله صلعم لعدم تعلق الفعل بالامة والاخران القول الخاص به صلعم والعام له ولا
مته نصا فيه والكلام فيهما كالاول اصناف القسم الثاني في جميع الا
حكام ويبقى الكلام في العام له بطريق الظهور وهو انه لا تعارض بين القول والفعل في حق الامة
لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم واما في حقه صلعم فالمختار ان الفعل مخصص للقول العام سوا تقدم
او تاخر الا في صورة واحدة وهو حيث تاخر الفعل عن وقت العمل بالقول وذهب كثير من اصحابنا
الى ان المتاخر المتراخي منهما ناسخ للاخر فان جهل التاريخ رجح القول بتخصيص الفعل لعموم القول
لانه اغلب من النسخ واهون ولكون النسخ انما يتجه على المختار على تقدير واحد بخلاف التخصيص
وسياتي لهذه زيادة تحقيق في مسئلة بناء العام على الخاص ان شاء الله تعالى الرابع من الاقسام
الاربعة وهو حيث دل دليل على تاسي الامة به دون التكرار ثلاثة اصناف احدها القول
الخاص به وحكمه كاول اصناف القسم الاول والاخران وهما الخاص بنا والعام الحكم فيهما انه لا تعارض
في حقه القول الخاص بنا الفعل مطلقا سوا تقدم او تاخر وهو ظاهر وكذلك القول العام له
ولامته لا يعارض في حقه الفعل ان تاخر لان الفرض عدم تكرر الفعل وقد وقع منه صلعم كاول
اصناف القسم الاول في نسخ الفعل مع التراخي ولا امتنع سوا كان نصا فيه او لا بقال يكون
الفعل مع عدم التراخي تخصيصا له عن عموم القول اذا كان تناوله له بطريق الظهور لانه يقال
تصار الفعل مع دليل التاسي عاما معارضا للقول العام ولا يجوز الا بتراخ اللهم الا ان يكون
دليل التاسي متراخيا عن الفعل جاز ان الفعل في حقه تخصيصا ودليل التاسي في حقنا ناسخا

وحكم الخصص بنا والعام فى حصانات المتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن والا
امتنع كما سبق وهذا انما يصح اذا كان المتاخر من قوله او فعله قبل صدور الفعل المطابق
للسابق منهما من الائمة وذلك بان يكون الوقت موسعا واما بعده اى بعد

الفعل من الائمة

فحكمه انه لا تعارض فى حقهم سوا تاخر القول او الفعل
اذ النعقد عدم دليل التكرر فلما فلا يثبت الفعل على وفق الدليل الامرة وقد وجد فلا ينسخ
فانه يحصل المتاخر فالقول فهو المختار من المذاهب الثلاثة لما تقدم من الوجوه المرجحة
له على الفعل مسئلة فى بيان حجية تقريره صلعم والخلاف فيها ولنلخص اولا محل النزاع فنقول اذا
علم الرسول صلعم بفعل صدر من مكلف سوا فعله بين يديه او لا فلا يخلو اما ان يكون مما
علم انه منكر له وترك انكاره فى الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبان الانكار لا ينفع فى الحال
او لا ان علم انكاره له وذلك كمضى كافر الى كنيسة له فلا اثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقا
وان لم يعلم انكاره له من قبل ولم ينكره مع وقوعه من المكلف فان لم يكن قادرا على الانكار
فلا اثر لسكوته ايضا بالاتفاق وان كان قادرا فانه اى ترك الانكار منه صلعم لذلك الفعل يدل على
جوازه اى جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقا ومن غيره ايضا اذا ثبت ان حكمه على الواحد
حكمه على الجميع على المختار سوا سبق ذلك الفعل تحريم له او لا لكنه ان سبق تحريم له فسخ اى فالتقرير
نسخ لذلك المحرم خصوصا او عموما وذهب قوم الى ان الحكم المذكور يختص بالفاعل وحده واخرون
الى ان تقريره لا يدل على شى من الجواز والنسخ والحجة لنا على الجواز انه يجب ان يكون كذلك والا لزم ارتكاب
محرم من الرسول صلعم وهو تقريره على المحرم والتقرير على المحرم محرم واللازم باطل وان فرض كونه
من الصغاير لعصمته صلعم عما يتعلق بالاحكام من المعاصى مطلقا كما سبق هذا اذا لم ينكر ولم يستبشر
فان استبشر فاوضح فهو اوضح فى الدلالة على الجواز وهما اى ترك الانكار والاستبشار
تمسك الشافعى فى القيافة اى فى اثبات كونها مستند الانسان ومسلكا حقا فى ذلك وهى الاهتدا
للشر يقال قاف الاثر قيافة اذا اهتدى له والقافة جمع القائف وهو من يعرف الاثار وجعلها
مصدرا كالقيافة غلط مشهور وتمسك الشافعى رضى الله عنه قصة المجزز المدلجى روى انه مر
بزيد بن حارثة واسامة وقد ناما فى قطيفة وعليهما وسطها وبدت اقدامهما فلما راى ذلك قال
هذه الاقدام بعضها من بعض فلما ذكرت القصة للنبى صلى الله عليه واله وسلم سر بذلك سرورا
عظيما وسببه ان اسامة كان اسود وزيد كان ابيض وكان المنافقون يتعرضون للطعن فى نسب
اسامة فلما الحقه المجزز المدلجى بزيد صلعم بذلك ودخل على عايشة واسارير وجهه تبرق من
الفرح فقالت عايشة يا رسول الله انت احق بقول الهذلى واذا نظرت الى اسرة وجهه
برقت كبرق العارض المتهلل فقال لها الم ترى الى مجزز كيف مر على اسامة وزيد
وحكى لها القصة ورد على الشافعى بان ترك الانكار لا نسلم انه لكون الطريق التى استند اليها
المدلجى فى قوله الحق حقا بل لموافقة الحق فى الفعل دون الطريق اذ الشرع كان حاكما

بالتحاق اسامة بزيد

بالتحاق اسامة بزيد فصار كما لو قال فاسق هذه الدار لفلان ليعزوها الى مالكها
وبيده ثابتة عليها فلو قرر الشارع مثل هذا الرجل على قوله لم يكن حكما باقوال الفسقة فى محل
الاحتجاج لاقامة البينات ولا نسلم ان الاستبشار الحاصل من الرسول صلعم حين بلغه قول المدلجى
لاجل حقية طريقه اذ المعلوم انه لا لذلك الخصم لان رجوع العرب الى اقوال القافة معلوم لا ينكر
فلما الحق المدلجى وهو قايفهم بما يكذبهم سره ما ساءهم واجيب عنهما بان ترك انكاره عليه
واستبشاره لا يهام جوازه جواز طريقه كما يدلان على حقيقة المحدث يدلان على حقية طريق
ثبوته اذ لا يجوز له ترك الانكار على ما طريق ثبوته منكر وان وافق الحق والاستبشار به لايهام
جوازه جواز طريقه الاستحالة جواز الشى دون طريقه واذا لم ينكر على قول المدلجى بل استبشر
به دل على حقيته المسلمون من غير طريق التقرير فلم يكن سكوته صلعم واستبشاره لاثبات حكم
حتى يلزم من اثباته ايهام جواز طريقه بل لالزام منافقى العرب واحماض مقالتهم وطعنهم فى
الدين واهله بما لا يسلكهم سواه ولا يلزم انكارها اى القيافة لظهور انها ليست طريقا
شرعيه ويدل على ذلك انها لو كانت طريقا لما سكت عنها الرسول صلعم مع تكرار تعرض
المنافقين فى نسب اسامة وقصدهم بذلك اذاه صلعم وتكذيبه فى الحاقه اسامة بزيد وطلبها
اشد الطلب ولما سكت عنها ولم يطلبها مع الحاجة اليها علم انها ليست طريقا شرعيه فلم
يجب انكارها وحكم مجزز فى قيافته كحكم كافر فى مضيه الى كنيسة مما علم ان الرسول صلعم منكر له
على الاجمال بما اشتهر من سيرته فى اهانة طرق المشركين وبعده عن متابعتهم وعلو شانه
من سلوك طرائقهم وتتبع اثارهم

المقصد الثالث من مقاصد هذا الكتاب

فى الاجماع الاجماع فى اللغة العزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم اى اعزموا ومنه قوله صلعم لا
صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل الحكم يعزم ويقطع بالنية والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم
عن كذا اى اتفقوا عليه وهو فى اصطلاح اهل الشرع نوعان عام للامة وخاص ببعضها الاول
اتفاق المجتهدين من امة محمد صلعم بعده فى عصر على امر فقوله اتفاق المجتهدين يشمل اتفاقهم
اعتقادا وقولا وفعلا وسكوتا وتقريرا ويخرج المقلد اذ لا يعتبر على الاصح مخالفته ولا موافقته
وقوله من امة محمد صلعم يخرج المجتهدين من ارباب الشرايع السالفة واما الايمان ففى اشتراطه خلاف
نطلع عليه قريبا ان شا الله تعالى وقولهم بعده يخرج اتفاقهم فى عصره لانه ان وافقهم
فالحجة قوله وتقريره وان خالفهم فلا اعتبار بقولهم دونه وقوله فى عصر يعنى اى عصر فيندرج
فيه اتفاق مجتهدين كل عصر ولم يذكر لاوهم انه لا ينعقد الا باتفاق مجتهدى كل الاعصار
الى يوم القيمة لعموم لفظ المجتهدين ويفهم منه ما هو المختار من عدم اشتراط انقراض العصر
وجواز انعقاده بعد الخلاف كما يجى ان شا الله تعالى وقوله على امر يشمل الدين كالصلوة والزكاة
والدنيوى كتدبير الجيوش والحروب وامور الرعيه والعقلى الذى لا تتوقف صحته عليه والاول
متفق عليه والاخران مختلف فيهما وسياتى بيان ذلك قريبا ان شا الله والنوع الثانى من نوعى

الاجماع هو الاتفاق الاتفاق من العترة بذلك اى كالنوع الاول فهو اتفاق المجتهدين
من عترة الرسول صلى الله عليه وسلم بعده فى عصر على امر والمراد بالعترة الذين قولهم حجة على
وفاطمة والحسنان عصرهم ومن كان منتسبا الى الحسنين فى كل عصر فان قيل ذكر اهل اللغة
ان العترة نسل الرجل ورهطه وعشيرته الادنون وهو لا يقتضى تخصيص عترة رسول
الله صلى الله عليه وسلم بمن ذكرتم قلنا سياتى فى الاستدلال على حجية اجماعهم ما
يدل على ان المراد بعترته صلعم اهل بيته وان عليا عليهم منهم مسئلة فى بيان ثبوته والعلم
به ونقله وما فيها من الخلاف اما ثبوته فاعلم ان الاصوليين اختلفوا فى امكان اتفاق
المجتهدين على حكم واحد غير معلوم بالضرورة فذهب الجمهور الى امكانه والاكثرون كالنظام
وبعض الروافض الى امتناعه واليه الاشارة بقوله قيل محال واحتجوا اولا بان اتفا
قهم على حكم فرع تساويهم فى نقل ذلك الحكم اليهم وهو ممتنع لانتشارهم فى مشارق
الارض ومغاربها فيمتنع نقل الحكم اليهم عادة واذا امتنع الاصل امتنع الفرع لان الموقوف
على المحال محال ورد ما احتجوا به بالمنع اى لا نسلم ان الانتشار يمنع النقل عادة انما يمتنع
ذلك عادة بمن تقعد فى قعر بيته لا يبحث ولا يطلب وليسوا كذلك لجدهم فى الطلب وقوة
بحثهم عن الادلة والاحكام وايضا لا نسلم ان اتفاقهم فى نفس الامر موقوف تساويهم فى نقل
الحكم اليهم لامكان الاتفاق بدون النقل المذكور نعم علمهم باتفاقهم فرع النقل
المذكور وهو غير النزاع قيل فى الاحتجاج على امتناعه ثانيا بانه لو وقع لكان عن مستند
لما يجى ان شاء الله تعالى و[illegible] مستنده اما قاطع فيجب نقله عادة لان العادة تحيل عدم
نقله لتوفر الدواعى على نقله واستحالة تواطوء الجمع الكثير على اخفائه فلو كان لنقل ولما
لم ينقل علم انه لم يوجد او ظنى فيمتنع الاتفاق عنه عادة لاختلاف القرائح وتباين الانظار
كما انها تحيل اتفاقهم على اكل نوع من الطعام معين فى وقت واحد ولا ثالث للقطعى والظنى
بالاتفاق ورد بالمنع لما ذكر فى الطرفين فلا نسلم وجوب نقل المستند القاطع عادة اذ قد
يستغنى به اى الاجماع عن نقل القاطع لانه اقوى منه لعدم احتمال النسخ بالذات ولارتفاع
الخلاف المحوج الى نقل الاول ولا نسلم امتناع الاتفاق عن الظنى عادة اذ قد يكون الظنى جليا
فتتوافق القرائح فيحصل الاتفاق والقياس على اكل طعام معين فى وقت واحد
بعيد لعدم الصارف ثمة بخلاف ما نحن فيه لوجود الصارف وهو الامارة واما العلم
به فالقايلون بامكان انعقاده اختلفوا فى امكان معرفته والاطلاع عليه فاثبته الاكثرون
وقيل بل يمتنع العلم به عادة وهو مروى عن احمد بن حنبل ولهذا نقل عنه انه قال من
ادعى وجود الاجماع فهو كاذب وذلك لانتشارهم فى الاقطار فلا يثبت عن كل واحد
من علماء الشرق والغرب انه حكم فى المسئلة المعينة بالحكم المعين او خفاء بعضهم بحيث لا يعلم
وجوده البتة وهذا وما قبله معلوم فان من انصف من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم
فكيف بتفاصيل احكامهم او رجوعه اى رجوع بعضهم عما افتى به قبل فتوى الاخر فنظن
بانعقاد الاجماع او نحو ذلك مما يمنع العلم بوقوعه كانقطاع بعضهم عن الناس لبعد العهد

بوجوده

بوجوده فلا يعلم له خبرا وخموله فلا يعرف كونه مجتهدا مع كونه فى نفس الامر
كذلك او كذب فيما افتى به لعذر ما او ثنتين منها او فوقهما او غير ذلك ويجوز واحد
مما ذكرناه يمنع من حصول العلم بانعقاد الاجماع فكيف يتحقق بعضها قلنا فى الجواب عما
ذكروه هذا الاحتجاج تشكيك لانه مصادم للضرورة فانا نعلم قطعا من السلف
الاجماع على عدم الدليل القاطع على الدليل المظنون وعلى ان المشرك لا يغفر له وقد
اجيب عنه بان هذه الاحتمالات منتفية فى ايام الصحابة لانهم كانوا قليلين محصورين
مجتمعين فى الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا فى موضعه واما نقله فالقائلون
بامكان معرفته اختلفوا فى امكان نقله والاكثرون على جوازه وقيل بل يمتنع نقله الى
من يحتج به عادة اذ الاحاد لا تفيد القطع المطلوب حصوله من الاجماع فيتعين التواتر
اذ لا طريق للنقل غيرهما والتواتر بعيد حصوله لوجوب استواء الطرفين والواسطه
بل العادة تحيل مشاهدة اهل التواتر لكل واحد من المجتهدين شرقا وغربا والسماع منهم
والنقل عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا وهو اى هذا
الاحتجاج تشكيك لمصادمته الضرورة اذ يعلم قطعا من الصحابة والتابعين بالتواتر الذى
لا شبهة فيه الاجماع على تقديم القاطع على المظنون وعلى ان المشرك لا يغفر له على انه يكفى
فى نقل الاجماع بالاحاد ولا يشترط التواتر فى نقله على الاصح واشترطه الغزالى وبعض الحنفية
لنا انه كالسنة ومن ظنى الدلالة وظنى الدلالة منها المنقول احادا بل
يجب العمل به قطعا فالاجماع القطعى الدلالة المنقول كذلك اولى فى وجوب العمل به لان الاول
ظنى واحتمال الضرر فى مخالفة المقطوع اكثر من احتماله فى مخالفة المظنون فاذا ثبت وجوب
العمل بالمظنون دلالة وسندا فثبوته بالمقطوع دلالة اولى واما الظنى من الاجماع فكالسنة
سواء قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره كما نقل عن احمد بن حنبل فلا يفيد
ظنا قلنا ممنوع بل وجدان الظن من نقل احد التابعين لاجماع الصحابة واقع لاحاد قطعا
كوجدانه من نقلهم للاخبار مسئلة وهو حجة شرعية عند اكثر المسلمين خلافا للنظام
وبعض الخوارج والامامية وان حكى عنهم الوفاق على كونه حجة فليس لكونه اجماعا بل لاشتماله
على قول الامام المعصوم والادلة على حجيته كثيرة من الكتاب والسنة والمعقول وقد استقصينا
فى هذا الكتاب ما ذكروه من ادلة المعقول لما يرد عليها من الاسئلة التى لا تندفع الا
بتكلف وذكرنا ما هو معتمد عليه من الادلة النقلية فقلنا هو حجة لقوله تعالى ومن
يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما
تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة ان الله تعالى جمع بين المشاقة للرسول
صلعم واتباع غير سبيلهم اى المؤمنين فى الوعيد حيث قال نوله ما تولى ونصله جهنم
فيلزم ان يكون غير سبيل المؤمنين محرما والا لم يجمع بينه وبين المحرم الذى هو المشاقة فى

الوعيد اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد بان يقول مثلا ان زنيت وشربت
الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم كون الاجماع حجة وجب اتباع سبيلهم لانه لا واسطة
بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو ما يختاره
من القول او الفعل او الاعتقاد وهو اي هذا الاحتجاج الماخوذ من هذه الاية الكريمة
ظني لانه معترض عليه بوجوه كثيرة منها ان الاية تدل على نقيض المطلوب لان مفهومها
وجوب اتباع سبيل المومنين وسبيلهم التمسك بالدليل لا بالاجماع فلا يجب التمسك بالا
جماع ويويده ان السبيل في اللغة الطريق فاطلاقه على الدليل اولى واقرب من اطلاقه
على الاتفاق لمشاركة الطريق في الايصال ومنها ان منطوق الاية تحريم اتباع غير سبيلهم
وهو لا يستلزم وجوب اتباعهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع لسبيلهم ولغير
سبيلهم واقواها قوله لاحتمال التخصيص لجواز ان يريد سبيلهم في مطاوعة
الرسول صلعم وترك مشاقته او في مناصرته او في التاسي به في الاعمال او فيما به صاروا
مومنين وهو الايمان بالله ورسوله واذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك
بالظاهر انما يثبت بالاجماع لان غيره من ادلة التمسك لا يخلو عن قدح فلو اثبتت
حجية الاجماع به لزم الدور وايضا اثبات الاصل الكلي بدليل ظني لا يجوز ومن الادلة
المعتمدة في اثبات حجية الاجماع **قوله تعالى** وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس وتقريره ان الله تعالى عدل هذه الامة لانه تعالى
جعلهم وسطا وقد قال الجوهري الوسط في كل شي اعدله ولانه تعالى علل ذلك بكونهم
شهداء والشاهد لا بد وان يكون عدلا وهذا التعديل للامة وان لزم منه
تعديل كل فرد منها لكون نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن الكل فنحن نعلم بالضرورة
خلافه نتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وح تجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا واعترض
بان التعديل العدالة فعل العبد لانها عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المقبحات
والوسط فعل الله تعالى لقوله جعلناكم امة وسطا فيكون الوسط غير العدالة لان
العدل لا يجعل الرجل عدلا بل يخبر عن عدالته ولو سلم فالمراد تعديلهم ليشهدوا
على الناس يوم القيمة بان الانبيا بلغوهم الرسالة كما نص عليه اكثر المفسرين وعدالة
الشهود انما تعتبر وقت اداء الشهادة لا قبلها فتكون الامة عدولا في الاخرة لا في
الدنيا ولو سلم فالخطاب في جعلناكم للموجودين عند نزول الاية لان خطاب من لم يوجد
محال فالاية تدل على ان اجماع اولئك حق لكنا لا نعلم بقاء جميعهم باعيانهم الى ما بعد
وفاة الرسول صلعم فلا تثبت حجية الاجماع سلمنا لكن المراد بالعدالة اجتناب الكباير
فقط فيحتمل ان الذي اجمعوا عليه خطا لكونه من الصغاير فلا يقدح ذلك في عدالتهم
سلمنا ان كل ما اجمعوا عليه حق لكن لا دلالة في الاية على وجوب الاتباع والمجتهد لا يلزم
ان يتبع كل ما كان حقا في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهدا اخر وان قلنا ان كل مجتهد

مصيب

مصيب ومن الادلة على كون الاجماع حجة وهو الدليل المعول عليه ما تواتر معنى عن الرسول
صلعم وحصل العلم به من عصمة جماعة هذه الامة عن الخطا وان الحق لا يخرج عنها الى يوم
القيمة فمن ذلك قوله عليه السلام لن تجتمع امتي على الضلالة ابدا فعليكم بالجماعة فان يد الله
على الجماعة اخرجه الطبراني في الكبير عن ابن عمر وقوله صلعم لن تزال طائفة من امتي ظا
هرين على الحق لا يضرهم من خذلهم ومن فارقهم حتى ياتي امر الله رواه الروياني وابن عساكر عن
عمران بن حصين **وقوله صلى الله عليه واله وسلم** يحمل هذا العلم من
كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين رواه
زيد بن علي في مجموعه عن ابائه عن علي عليه السلام عنه صلعم وقوله صلعم من فارق الجماعة شبرا فقد خلع
ربقة الاسلام من عنقه اخرجه احمد بن حنبل وابو داود والحاكم في مستدركه عن ابي ذر
ونحو ذلك اي نحو ما ذكرناه من الاحاديث النبوية فمن ذلك ما اخرجه ابو داود عن
ابي مالك الاشعري عنه صلعم انه قال ان الله تعالى قد اجاركم من ثلث خلال ان لا يدعو عليكم
نبيكم فتهلكوا جميعا وان لا يظهر اهل الباطل على اهل الحق وان لا يجتمعوا على
ضلالة وعن ابن عاصم عن انس انه صلعم قال ان الله تعالى قد اجار امتي ان تجتمع على ضلالة
والترمذي عن ابن عمر عنه صلعم انه قال لا تجتمع امتي على ضلالة ويد الله تعالى على
الجماعة من شذ شذ الى النار وابن ماجة عن ابي هريرة انه صلعم قال لا تزال طايفة
من امتي قوامة على امر الله لا يضرها من خالفها والحاكم في مستدركه عن عمر انه صلعم قال
لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة واخرج ايضا عن عمر انه
صلعم قال لا يزال هذا الدين قايما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة
والبخاري ومسلم عن المغيرة انه صلعم قال لا تزال طايفة من امتي ظاهرين حتى ياتيهم امر الله
وهم ظاهرون ومسلم والترمذي وابن ماجه عن ثوبان عنه صلعم انه قال لا تزال طائفة
من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى ياتي امر الله وهم كذلك ومسلم عن عقبة
بن عامر انه صلعم قال لا تزال عصابة من امتي يقاتلون عن امر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم
من خالفهم حتى تاتيهم الساعة وهم على ذلك واحمد في مسنده وابو داود والحاكم في مستدركه
عن عمران بن حصين انه صلعم قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على
من ناواهم حتى يقاتل اخرهم الدجال **واحمد وابن جرير** عن ابي هريرة انه
صلى الله عليه واله وسلم قال لا تزال لهذا الامر عصابة ظاهرين على الحق لا يضرهم خلافهم
حتى ياتيهم امر الله وهم على ذلك ومسلم عن جابر بن سمرة عنه صلعم قال لن يبرح هذا
الدين قايما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة وابن عساكر عن جابر وابن
قانع وابن عساكر وابن حبان عن قتادة عن انس انه صلى الله عليه واله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي

يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة وابي داود والطيالسي في مسنده عن عمر وحميد
عن زيد بن ارقم عنه صلعم انه قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى ياتي امر الله
واحمد بن حنبل عن زيد بن ارقم عنه صلعم انه قال لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين
وابو داود والطيالسي والحاكم عن عمر عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا تزال طائفة من امتي
على الحق منصورين حتى ياتي امر الله والطبراني في الكبير عن جابر بن سمرة عنه صلعم انه قال لا يبرح
هذا الدين قايما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة واخرج ايضا عن
معوية عن زيد بن ارقم لا يزال اناس من امتي يقاتلون على الحق حتى ياتيهم امر الله وهم ظاهرون ومسلم
واحمد عن معوية عنه صلعم انه قال لا تزال طايفة من امتي قايمة بامر الله لا يضرهم من خذلهم
ولا من خالفهم حتى ياتي امر الله وهم ظاهرين على الناس ومسلم واحمد من جابر عنه صلعم انه
قال لا تزال طايفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى بن مريم فيقول
اميرهم صل بنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امير تكرمة لهذه الامة والترمذي عن ابن
عباس عنه صلعم انه قال يد الله على الجماعة وعن ابي هريرة عن النبي صلعم انه قال اثنان
خير من واحد وثلثة خير من اثنين واربعة خير من ثلثة فعليكم بالجماعة فان يد الله
على الجماعة ولن يجمع الله عز وجل امتي الا على هدى واخرج احمد عن رجل عنه صلعم انه
قال ايها الناس عليكم بالجماعة واياكم والفرقة واخرج احمد عن رجل عنه صلى الله عليه واله
وسلم انه قال ايها الناس عليكم بالجماعة واياكم والفرقة واخرج الحاكم في مستدركه وابن جرير
عن ابن عمر والحاكم ايضا عن ابن عباس عنه صلعم انه قال لا يجمع الله عز وجل امر امتي على ضلالة
ابداً اتبعوا السواد الاعظم يد الله على الجماعة من شذ شذ في النار واخرج الطبراني في
الكبير عن عرفجة عنه صلعم انه قال يد الله على الجماعة والشيطان مع من خالف الجماعة يركض
واخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس عنه صلعم انه قال من فارق المسلمين قيد شبر
فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن مات وليس عليه امام فميتته ميتة جاهلية
واخرج الحاكم في مستدركه عن معوية عنه صلعم انه قال من فارق الجماعة شبرا دخل
النار والنسائي عن حذيفة عنه صلعم انه فارق الجماعة شبرا فارق الاسلام والنسائي
وابن حبان في صحيحه عنه صلعم قال سيكون بعدي هنات وهنات فمن رايتموه فارق الجماعة
او يريد ان يفرق امر امة محمد كاينا من كان فاقتلوه فان يد الله على الجماعة وان الشيطان مع من فارق
الجماعة يركض وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغا عظيما احتج المخالفون بوجهين قالوا
اولا قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب **تبيانا لكل شئ** فلا يرجع في تبيان الاحكام الا
اليه والاجماع غيره قالوا ثانيا قال الله تعالى فان تنازعتم في شئ **فردوه الى الله**
والرسول فلا مرد غير الكتاب والسنة الجواب عن الاول لا نسلم ان المراد ما ذكروه لان كون

القرآن تبياناً

القرآن تبيانا لكل شئ لا ينافي كون غيره تبيانا لبعض الاشيا او لكلها والا لزم
ان لا تكون السنة دليلا بعين ما ذكر والخصم لا يقول به واعترض بان تبيان المبين محال
فيحصل التنافي واجيب بان كل واحد يكون تبيانا على سبيل البدل فلا يلزم تبيان
المبين والا امتنع العمل بالسنة والحق ان الادلة الشرعية كلها معرفات مبينات
للاحكام الشرعية ولا امتناع في اجتماع المعرفات والمبينات على مبين واحد وانما الممتنع
اجتماع العلل المؤثرة الحقيقية المستقلة على معلول واحد بالشخص وعن الثاني
بان الرد الى الاجماع رد الى الكتاب والسنة لوجوب كون الاجماع مردودا اليهما لكونهما
سنده فهما اصلان له وبان الاية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه
ولا تنازع فيما اجمع عليه وان سلم ما ذكروه في الايتين كان **غاية الظهور** والظاهر
لا يقاوم القاطع مسئلة في ذكر الخلاف في اجماع العترة وادلة الفريقين فقالت الزيدية
وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري وغيرهم ورواية عن القاضي عبد الجبار **ان اجماع
العترة حجة** والاكثرون على انه ليس بحجة **والمختار هو الاول** لما دل عليه من الادلة
من الكتاب والسنة المتواترة اما الكتاب فقوله **بدليل** قوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وجه الدلالة انه تعالى اخبر مؤكدا بالحصر
بارادته اذهاب الرجس عن اهل البيت وتطهيرهم تطهيرا تاما وما يريده تعالى من افعاله
واقع قطعا فثبت ذهاب الرجس عنهم وطهارتهم عنه الطهارة التامة والرجس المطهرون
عنه ليس الا ما يستخبث من الاقوال والافعال ويستحق عليه العقاب والذم لا نعنيه
الحقيقي لا يخلو عنه احد منهم وليس المراد اذهابه عن كل فرد لان المعلوم خلافه فتعين ان المقصود
اذهابه عن جماعتهم وهو المطلوب وليس المراد باهل البيت ازواجه لانه صلعم قد بين
المراد به في احاديث كثيرة بالغة حد التواتر على ان الاهل اذا اضيف الى البيت لم يتبادر
منه الازواج فان قيل قد جا في بعض الاحاديث ما يقتضي دخول نسائه في اهل
بيته مثل قوله جوابا لام سلمة في قولها اما انا من اهل البيت قال بلى ان شا الله وقوله بلى
فادخلي في الكسا قالت فدخلت في الكسا بعد ما قضى دعاه لابن عمه ولابنته ولابنيه
قلنا روايات دفعها عن الدخول معهم بقوله في رواية انك على خير وفي رواية انك الى خير
انت من ازواج النبي صلعم وفي رواية مكانك فانت على خير وغير ذلك اكثر ولو سلم التساوي
وجب الجمع وقولها بعد ما قضى دعاه صريح في خروجها عن قوله صلعم اللهم
هؤلاء اهل بيتي الخ على اختلاف الروايات وبه يحصل الجمع ويؤيد ذلك ان سؤالها بقولها
وانا معهم ونحوه لم يقع الا بعد تقضي الدعا في جميع الاخبار فلا تعارض لان دفعها لكونها

ليست من اهل البيت وادخالها بعد بيانهم لا يضر ولو سُلّم انها من اهل البيت فخروجها
عن الكساء باذهاب الرجس وبالطهارة كاف في حجية اجماع من عداها لا يقال
اختلاف روايات هذا الخبر يقتضي سقوطه لانه يقال يبعد عادة ان يروي العدد
البالغ حد التواتر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من حفاظ المحدثين خبرا ساقطا
المعنى فيجب حملهم على السلامة بان يقال كما قال الشيخ محب الدين الطبري الشافعي في ذخائر
العقبى الظاهر ان هذا الفعل تكرر منه في بيت ام سلمة يدل عليه اختلاف هيئة
اجماعهم وما جللهم به ودعائه لهم **وجواب** ام سلمة ويحقق ما قال في
ذخائر العقبى روايته عن عايشة وزينب فان قيل اذا لم يرد به نساء النبي صلعم ولا دخلن
في المراد كان المعنى واقمن الصلوة وآتين الزكاة واطعن الله ورسوله فان العترة اجماعهم
حجة وهو غير متلائم لا يقع مثله في القرآن الكريم قلنا لا يلزم التنافر من عدم دخولهن
اذ لا شك في حسن تخصيصهن بالذكر وتمييزهن بخطابه تعالى بما يرفع قدرهن وتعليل
ذلك باتصالهن برسول الله صلعم وبالاولاد الذين طهرهم الله واذهب عنهم الرجس
يوضح ما ذكرناه ان اكثر الرواة والمفسرين على ان الآية لم تنزل في نساء النبي
صلعم ولم يردن بها ولو كان منافرا لما اطبقوا عليه فمن ذلك ما رواه ابو طالب
في اماليه بالاسناد الى ام سلمة ان النبي صلعم اخذ ثوبا فجلله على علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم ثم قرا هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا فجئت لادخل معهم فقال مكانك انك على خير وفي كتاب المحيط بالامامة
للشيخ الامام ابي الحسن علي بن الحسين بن محمد بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال نزلت
هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا في نبي الله صلعم
وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم رسول الله صلعم بكساء وقال اللهم هؤلاء اهل
بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قال وام سلمة على باب البيت فقالت يا رسول
الله وانا قال انت الى خير وفيه بالاسناد الى عمرة بنت افعى قالت سمعت ام سلمة ام المؤمنين
رضي الله عنها تقول نزلت هذه الآية في بيتي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا قالت وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل عليهما السلام ورسول الله
صلعم وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم وانا على باب البيت جالسة فقلت يا رسول الله
الست من اهل البيت قال انك على خير انك من ازواج النبي صلعم واخرج مسلم عن عائشة
قالت خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء
الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واخرج الترمذي عن ام سلمة رضي الله
عنها قالت نزلت هذه الآية وانا جالسة على باب بيتي انما يريد الله ليذهب

عنكم الرجس

عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي البيت رسول الله صلعم وعلي وفاطمة والحسن والحسين
فجللهم بكساء وقال اللهم ان هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت قال انك الى خير وانت من ازواج النبي صلعم واخرج
ايضا عن انس قال كان رسول الله صلعم حين نزلت هذه الآية انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا يمر بباب فاطمة اذا خرج الى الصلوة ويقول
الصلوة اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وفي كتاب شواهد التنزيل للحاكم الامام ابي القاسم الحسكاني المحدث النيسابوري رحمه الله
باسناده الى انس بن مالك رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يمر بباب فاطمة
ستة اشهر اذا خرج الى صلوة الفجر يقول الصلوة يا اهل البيت انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخرجه عن انس من سبع طرق وعن ابي
سعيد الخدري وعن ابي الحمراء خادم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من طرق عديدة
بالمعنى واكثر اللفظ ولم تخالف في بعضها الا في عدد الاشهر وفيه بالاسناد من طريقين
الى البراء بن عازب قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين الى باب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فخرج صلعم
فقال بردائه وطرحه عليهم وقال اللهم هؤلاء عترتي وفيه بالاسناد الى جابر بن عبد الله
الانصاري ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دعا عليا وابنيه وفاطمة والبسهم من ثوبه ثم قال
اللهم هؤلاء اهل بيتي اهلي وفيه بالاسناد عن جابر ايضا قال نزلت هذه الآية
على النبي صلعم وليس في البيت الا فاطمة والحسن والحسين وعلي انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس ويطهركم تطهيرا فقال النبي صلعم اللهم هؤلاء اهلي وفيه بالاسناد الى الحسن
السبط عليه قال لما نزلت آية التطهير جمعنا رسول الله صلعم واياه في كساء لام سلمة
خيبري ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وعترتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
وفيه بالاسناد الى حصين بن ابي جميلة قال لما خرج الحسن بن علي عليهم بالناس وهو
بالكوفة فطعن بخنجر في فخذه فمرض شهرين ثم خرج فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا اهل
العراق اتقوا الله فانا امراؤكم وضيفانكم واهل البيت الذي سمى الله في كتابه انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفيه بالاسناد من ثلث طرق الى هلال بن
يساف قال سمعت الحسن بن علي وهو يخطب الناس يقول يا اهل الكوفة اتقوا الله فينا فانا
امراؤكم وانا ضيفانكم ونحن اهل البيت الذين قال الله عز وجل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي بعضها زيادة قال فما رايت اكثر باكيا من يومئذ وفيه
بالاسناد الى سعد بن ابي وقاص انه قال لمعوية بالمدينة لقد شهدت من رسول الله صلعم
في علي ثلاثا لان تكون لي واحدة منها احب الي من حمر النعم شهدته وقد اخذ بيد علي
وابنيه الحسن والحسين وفاطمة وقد جاثا الى الله عز وجل وهو يقول اللهم هؤلاء اهل بيتي

فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وفيه بالاسناد الى سعد ايضا قال قال رسول الله
صلعم لعلي ثلاثا لان تكون لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم نزل على رسول الله الوحي فادخل
عليا وفاطمه وابنيها تحت ثوبه ثم قال اللهم هولا اهلي واهل بيتي وساق الحديث بطوله
اختصرته وفيه بالاسناد من طريقين الى سعد ايضا قال مر به معويه فقال ما منعك
ان تسب ابا تراب فقال سعد ما ذكرت ثلاثا قالهن له رسول الله صلعم فلا اسبه
لان تكون لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول
له وقد خلفه في بعض مغازيه فقال علي عليه السلم يا رسول الله اتخلفني مع النسا والصبيان
قال رسول الله صلعم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وسمعته يقول لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فتطاول
اليها الناس فقال رسول الله صلعم ادعوا عليا فاتي به وهو ارمد فبصق في عينيه
ودفع اليه الراية ففتح الله عليه ولما نزلت هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا دعا رسول الله صلعم عليا وفاطمه والحسن والحسين
وقال اللهم هولاء اهلي وفي رواية اهل بيتي ورواه مسلم بن الحجاج في مسنده الصحيح
هكذا بطوله ورواه الترمذي في جامعه وقال هذا حديث حسن غريب صحيح من هذا
الوجه وفيه بالاسناد من طرق كثيره الى ابي سعيد الخدري في قول الله عز وجل انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال جمع رسول الله صلى الله عليه واله عليا
وفاطمه والحسن والحسين عليهم السلم ثم ادار عليهم الكسا فقال هولا اهل بيتي اللهم اذهب عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا وفي احدها زيادة وام سلمة على الباب قالت يا رسول الله الست
منهم قال انك لعلى خير والى خير وفيه باسناده الى من سال عطيه عن هذه الاية انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال احدثك عنها بعلم حدثني ابو سعيد
الخدري انها نزلت في رسول الله صلعم وفي الحسن وفي الحسين وفاطمه وعلي قال اللهم هولا اهل بيتي
فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكانت ام سلمة في الباب فقالت وانا فقال رسول الله
صلعم انك بخير والى خير وفيه بالاسناد من طريقين الى عطيه عن ابي سعيد ايضا في هذه
الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس الاية قال نزلت في النبي رسول الله صلعم وعلي وفاطمه
والحسن والحسين عليهم السلم وفيه بالاسناد الى عطيه قال سالت ابا سعيد الخدري عن انما يريد
الله الاية فعد النبي صلى الله عليه واله وسلم وعليا وفاطمه والحسن والحسين عليهم السلم وفيه بالاسناد من
طريقين الى ابي سعيد قال جا رسول الله صلعم اربعين صباحا الى باب علي بعد ما دخل بفاطمه فقال
السلام عليكم اهل البيت ورحمة الله وبركاته الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي احدهما زياده انا حرب لمن حاربتم وسلم لمن سالمتم
وفيه عن ابي سعيد قال لما نزلت هذه الاية وامر اهلك بالصلوة واصطبر عليها
كان النبي صلعم يجي الى باب علي صلوة الغداة ثمانية اشهر يقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله

ليذهب عنكم

ليذهب عنكم الرجس ويطهركم تطهيرا وفيه بالاسناد عن ابي سعيد عن نبي الله صلعم انه
قال نزلت هذه الاية وامر اهلك بالصلوة قال كان رسول الله صلعم يجي الى باب علي تسعة اشهر
كل صلوة غداة ويقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا وفيه بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال دعا رسول الله صلعم الحسن والحسين
وعليا وفاطمه ومد عليهم ثوبا ثم قال اللهم هولا اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا وفيه بالاسناد الى ابن عباس ايضا قال انما يريد الله ليذهب الاية نزلت في رسول الله
صلعم وعلي وفاطمه والحسن والحسين والرجس الشك وفيه بالاسناد الى علي بن ابي طالب عليه السلم قال جمعنا
رسول الله صلعم في بيت ام سلمة انا وفاطمه وحسنا وحسينا ثم دخل رسول الله صلعم في كسا له
وادخلنا معه ثم ضمنا ثم قال اللهم هولا اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
فقالت ام سلمه يا رسول الله فانا ودنت منه فقال انت ممن انت منه وانت على خير وعادها
رسول الله صلعم ثلثا يصنع ذلك وفيه بالاسناد الى عبد الله بن جعفر الطيار قال لما نظر
النبي صلعم الى جبريل هابطا من السما قال من يدعو لي من يدعو لي فقالت زينب انا يا رسول الله
فقال ادعي لي عليا وفاطمه وحسنا وحسينا فجعل حسنا عن يمينه وحسينا عن يساره وفاطمه
وعليا تجاههم ثم غشاهم بكسا خيبري وقال اللهم ان لكل اهلا وان هولا اهلي فانزل الله
تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس الاية فقالت زينب يا رسول الله الا ادخل معكم قال مكانك
فانك على خير ان شا الله تعالى واخرجه من ثلث طرق بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد
الى عايشه ام المومنين قالت خرج النبي صلعم غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجا
الحسن بن علي فادخله ثم جا الحسين فادخله ثم جات فاطمه فادخلها ثم جا علي فادخله ثم قال انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخرجه عنها من ست طرق
بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد الى جميع بن عمير قال انطلقت مع امي الى عايشه فسالتها
امي عن علي قالت ما ظنك برجل كانت فاطمه تحته والحسن والحسين ابنيه ولقد رايت رسول
الله صلعم التف عليهم بثوبه وقال اللهم هولا اهل بيتي اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
فقلت يا رسول الله الست من اهلك فقال انك على خير ولم يدخلني معهم اخرجه من ثلث طرق
بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع قال اتيت فاطمه اسالها عن علي
فقالت توجه الى رسول الله صلعم فجلست انتظره حتى جا رسول الله صلعم ومعه
علي وحسن وحسين اخذ كل واحد منهما بيده حتى دخل فادنى عليا وفاطمه فاجلسهما بين
يديه واجلس حسنا وحسينا كل واحد منهما على فخذه ثم لف عليهم ثوبه او قال كسا ثم تلا
هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم قال اللهم
هولاء اهل بيتي واهل بيتي احق اخرجه من ثلاث طرق في احدها احمد بن حنبل

واللفظ له والمعنى وعلة ورواه ابو بكر بن ابي شيبة عن الاوزاعي وفيه بالاسناد
الى واثلة بن الاسقع مثله وفيه زيادة قلنا لواثلة ما الرجس قال الشك في دين الله وفيه بالاسناد
من طريقين الى فاطمة الزهراء انها اتت النبي صلعم فبسط لها ثوبا فاجلسها عليه ثم جاء ابنها
حسن فاجلسه معها ثم جاء حسين فاجلسه معهما ثم جاء علي فاجلسه معهم ثم ضم عليهم الثوب ثم قال
اللهم هؤلاء مني وانا منهم اللهم ارض عنهم كما انا عنهم راض وفيه بالاسناد الى ام سلمة
من فوق خمسين طريقا ان النبي صلعم جلل على علي وفاطمة وحسن وحسين كساءه ثم قال اللهم هؤلاء
اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمة يا رسول الله
وانا منهم قال انك الى خير وقد اخرجه ابو عيسى الترمذي في جامعه وقال هذا حديث صحيح
وهو احسن شيء روي في هذا الباب وفيه بالاسناد اليها رضي الله عنها قالت في بيتي نزلت
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل
ومحمد وعلي وفاطمة وحسن وحسين وجبريل يملي على رسول الله صلعم ورسول الله يملي على علي عليم
وفيه بالاسناد اليها ايضا قالت انزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت وما في البيت الا جبريل ورسول الله صلعم وعلي وفاطمة والحسن والحسين وانا فقلت يا رسول
الله انا من اهل البيت فقال رسول الله صلعم انت من صالحي نسائي فلو كان قال نعم كان احب
الي مما تطلع عليه الشمس وتغرب وروى حديث الكساء الامام الحاكم ابو سعيد المحسن بن كرامة
الجشمي في كتابه تنبيه الغافلين عن ابي سعيد الخدري وام سلمة وعائشة وفي اكثرها قوله
صلعم لام سلمة جوابا عن قولها وانا من اهل البيت انك على خير وفي بعضها انك من ازواج النبي
صلعم وما قال انك من اهل البيت وروي في كتاب درر السمطين للزرندي الشافعي عن ابي
سعيد الخدري وام سلمة وابي الحمراء خادم رسول الله صلعم بطرق متعددة ان هذه الاية
نزلت في الخمسة ومثله في كتاب اسباب نزول القرآن للواحدي عن ابي سعيد وام سلمة
وفي مجمع الزوائد للهيثمي الشافعي مثله وقال رواه الطبراني ورواه في الشفا للقاضي عياض
نحوه وفي ذخائر العقبى كذلك بطرق متعددة وفيه قالت ام سلمة وانا معهم يا رسول الله قال
انت مكانك وانت على خير اخرجه الترمذي على اختلاف الروايات وفي رواية انت الى خير انت من
ازواج النبي صلعم عن عمر بن ابي سلمة ربيب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وام سلمة وواثلة بن الاسقع
وعائشة وابي سعيد الخدري اخرج الترمذي حديث عمر بن ابي سلمة وقال حديث غريب وحديث ام
سلمة وقال حديث حسن صحيح واخرجه ايضا الدولابي وحديث واثلة احمد وابو حاتم وحديث
عائشة مسلم وحديث ابي سعيد الخدري احمد في المناقب والطبراني وفي كتاب المصابيح لابي
محمد الحسين بن مسعود البغوي من الصحاح عن سعد وعائشة مثله ٥ ولو استقصينا
ما في هذا المعنى من الاحاديث النبوية لخرجنا عن المقصود وفي ما ذكرناه ارشاد الى ما اغفلنا
فان قيل التنصيص على علي وفاطمة والحسن والحسين يخرج من يوجد من اولاد الحسنين قلنا ليس المراد من التنصيص

الاخراج من يتوهم

الاخراج من يتوهم دخوله في اهل البيت لانه لم يوجد من اهل البيت وقت نزول الاية غيرهم
ولا لشمول اهل البيت لمن سيوجد كشمول الامة ويوضح ذلك قوله صلى الله عليه واله وسلم اني تارك
فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقد
روي عن زين العابدين علي بن الحسين عليم انه قال لرجل من اهل الشام اما قرأت الاحزاب انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فقال لا انتم قال نعم

الدليل الثاني من الكتاب العزيز قوله تعالى

قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى دلت الاية على ان مودتهم طاعة بل واجبة
فيكونون على الحق والا حرمت مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون
من حاد الله ورسوله وغيرها وكونهم على الحق يقتضي وجوب متابعتهم لعدم الواسطة بين
الحق والضلال لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال والمراد بالقربى اهل البيت لما رواه في
شواهد التنزيل بالاسناد الى علي عليم قال فينا في ال حم اية لا يحفظ مودتنا الا كل مؤمن ثم قرأ
قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى وما رواه المؤيد بالله عليم في اماليه بالاسناد
من طريقين الى ابن عباس قال لما نزلت قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول
الله ومن قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما وذكره في الكشاف
في تفسير هذه الاية وفي كتاب شواهد التنزيل مسندا من نحو ثمان طرق الى ابن عباس
رضي الله عنه واخرجه احمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره وابن المغازلي الشافعي في مناقبه
وغيرهم والاحاديث القاضية بوجوب مودة اهل البيت كثيرة جدا تركناها اختصارا وا
ستغناء بما يفيد المطلوب من الادلة واما السنة فقوله صلعم اني تارك فيكم الثقلين ما
ان تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض رواه المؤيد بالله عليم وفي رواية الامام ابي عبد الله الجرجاني اني تارك فيكم الثقلين

كتاب الله وعترتي اهل بيتي الخ وفي الجامع الكافي

اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض ٥ قال وهذا
خبر مشهور نقلته الامة وقوله صلعم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب
الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الهادي
الى الحق عليم في الاحكام وفي الجامع الكافي اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي
اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض الا وهما الخليفتان بعدي وفي رواية الامام ابي عبد الله
الجرجاني اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقوله صلعم اني مخلف
فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا وهما كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقد اخبرني الخبير انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض رواه الامام ابو عبد الله الجرجاني وقوله صلعم اني اوشك ان ادعى فاجيب واني
تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض رواه ايضا الامام ابو عبد الله الجرجاني عن ابي سعيد الخدري وقوله صلعم اني تارك
فيكم كتاب الله وعترتي وهما لا يختلفان بعدي رواه ايضا الامام ابو عبد الله الجرجاني

ووجه الدلالة في هذه الاحاديث وما في معناها انها افادت ان حكم التمسك
بالعترة كالتمسك بالكتاب فاذا كان التمسك به واجبا لكونه حجة لا يجوز مخالفتها
فكذلك التمسك بجماعتهم **ووجاهر** وهو انه يفهم من قوله تارك وتخلف
وخليفتين حجية اجماعهم وذلك لان المستخلف يكون بلا ريب قائما مقام من
استخلفه وهو صلى الله عليه وآله وسلم الحجة في حيوته فيكون خليفة الحجة بعد وفاته وليس لاحد ان
يقول بان الحجة هي مجموع الكتاب والعترة لاجماع الامة على ان الكتاب حجة مستقلة
فلو لم تكن العترة حجة كالكتاب لكان ذكرها معه عبثا وتغريرا واللازم ظاهر البطلان
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن
تخلف عنها هلك اخرجه الحاكم في مستدركه عن ابي ذر الغفاري وفي رواية الامام ابي
عبد الله الجرجاني ومن تخلف عنها غرق **وهذا** الحديث وامثاله صريح في
نجاة المتبع لهم وهلكة المخالف لهم ولو لم يكن جماعتهم معصومة من الخطا لما كان كذلك
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل
السما رواه الامام ابو طالب والامام ابو عبد الله الجرجاني عليهم ولو كان متبعهم مخطيا
لكان غير آمن وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فاستباه بكم عن علم تنوسخ من اصلاب اصحاب السفينة
حتى صار في عترة نبيكم رواه الامام المهدي عليه في الغيث مرفوعا وقفه على علي الى
غير ذلك من الاخبار الناطقة بنجاة متبعيهم وهلكة مخالفيهم وهذه الاحاديث وان كان
بعضها احاديا فقد تواتر منها القدر المطلوب لاشتراكها فيه ولنذكر شطرا ان شا الله
تعالى صالحا من ذلك **فنقول روى** الهادي الى الحق عليه في الاحكام عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها
غرق وهوى وفيه عنه صلى الله عليه وآله وسلم اهل بيتي امان لاهل الارض والنجوم امان
لاهل السما فاذا ذهب اهل بيتي من الارض اتى اهل الارض ما يوعدون واذا ذهبت
النجوم من السما اتى اهل السما ما يوعدون وفي صحيفة علي موسى الرضى عليه عن ابائه اسنادا
متصلا الى علي عليه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها
نجا ومن تخلف عنها زج في النار وفيها بالاسناد المتصل كذلك النجوم امان لاهل السما
واهل بيتي امان لامتي وهو في امالي المرشد بالله وجواهر العقدين للسمهودي عن
سلمة بن الاكوع وهو ايضا في ذخاير العقبى بالاسناد الى سلمة وفي نهاية ابن الاثير مثل اهل
بيتي مثل سفينة نوح من تخلف عنها زج في النار وفي امالي السيد ابي طالب بالاسناد المتصل
الى حنش الكناني قال سمعت اباذر يقول وهو اخذ بباب الكعبة ايها الناس من عرفني فانا
من قد عرفني ومن انكرني فانا ابو ذر سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل اهل بيتي
فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك وهو في امالي المرشد ولفظه رايت
اباذر رضي الله عنه اخذ بعضادتي باب الكعبة وهو يقول من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني

[illegible] ان اهل بيتي فيكم كمثل [illegible]

فانا ابو ذر الغفاري

فانا ابو ذر الغفاري سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل اهل بيتي كمثل سفينة
نوح في قوم نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني اسرائيل وفيه
بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة
من دخله غفر له وفيه بالاسناد الى موسى بن جعفر عن ابيه عن جده محمد عن ابيه علي عن ابيه
الحسين عن ابيه علي بن ابي طالب عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان
النجوم امان لاهل السما فويل لمن خذلهم وعاندهم وفي كتاب المناقب للخطيب ابن المغازلي
بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة
نوح من ركبها نجا ومن تاخر عنها هلك وفيه بالاسناد الى اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا وفيه بالاسناد
الى ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب
فيها نجا ومن تخلف عنها غرق **وفيه بالاسناد** الى ابن عباس نحوه مع
حذف اثنين من اوله وفيه بالاسناد الى ابي ذر نحوه مع حذف اثنين من اوله وزيادة من قاتلنا اخر
الزمان فكانما قاتل مع الدجال في اخره وفي كتاب جواهر العقدين للسمهودي عن انس رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل السما واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا هلك اهل
بيتي جا اهل الارض من الايات ما كانوا يوعدون قال اخرجه ابن المظفر من حديث عبد الله بن ابراهيم
الغفاري **قال وعن علي** بن ابي طالب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم
امان لاهل السما واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض قال اخرجه
احمد في المناقب وهو في ذخاير العقبى بلفظه قال وعن قتادة عن عطا عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل الارض من الغرق واهل بيتي امان
لامتي من الاختلاف فاذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزب الشيطان قال اخرجه
الحاكم وقال الحاكم في المستدرك هذا حديث صحيح الاسناد وفي ذخاير العقبى بالاسناد الى ابي ذر
رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح في قومه من ركبها
نجا ومن تخلف عنها غرق ومثل حطة لبني اسرائيل قال اخرجه الحاكم من وجهين عن ابي اسحق
هذا لفظ احدهما ولفظ الاخر الا ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح
قال وذكره دون قوله ومثل حطة الخ قال وكذا هو عند ابي يعلى في مسنده قال واخرجه الطبراني
في الصغير والاوسط من طريق الاعمش عن ابي اسحق ورواه في الاوسط ايضا من طريق الحسن
بن عمرو الفقيمي وابو نعيم عن ابي اسحق ومن طريق سماك بن حرب عن حنش قال واخرجه ابو يعلى
ايضا من حديث ابي الطفيل عن ابي ذر رضي الله عنه بلفظ ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة
نوح من ركبها وركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وان مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة قال
واخرجه البزار من طريق سعيد بن المسيب عن ابي ذر رضي الله عنه قال وكذا اخرجه الفقيه ابو

اخرجه المغازلي وزاد من قاتلنا آخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال وعن ابي الصهباء عن سعيد
بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلعم مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة
نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه الطبراني وابو نعيم في الحلية والبزار
وغيرهم والفقيه ابو الحسن المغازلي في المناقب الا انه قال ومن تأخر عنها هلك وعن عبد الله بن
الزبير ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تركها غرق
قال رواه البزار وعن ابي سعيد الخدري سمعت رسول الله صلعم يقول انما مثل اهل
بيتي فيكم مثل باب حطة في بني اسرائيل من دخله غفر له قال رواه الطبراني في الصغير والاوسط وفي
كتاب الجواهر للقسم بن محمد اليمني المعروف بالشقيفي وذخائر العقبى لمحب الدين الطبري الشافعي
عن ابن عباس قوله صلعم مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق
قال اخرجه الملا في سيرته وفيهما ايضا عن علي عليه السلم قوله صلى الله عليه وآله وسلم
مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تعلق بها فاز ومن تخلف عنها زج في النار
قال اخرجه ابن السري وفي الشفا للقاضي عياض عنه صلعم انه قال معرفة آل محمد براءة من
النار وحب آل محمد جواز على الصراط والولاية لآل محمد امان من العذاب وفي جامع الاسيوطي
اخرج البزار عن ابن عباس وعن ابن الزبير والحاكم في مستدركه عن ابي ذر قوله صلعم مثل اهل بيتي
مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وابو يعلى في مسنده عن سلمة بن الاكوع
قوله صلعم النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي والطبراني في الكبير عن ابي ذر رضي
الله عنه قوله صلعم انما مثل اهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها
هلك ومثل باب حطة في بني اسرائيل وابن ابي شيبة ومسدد وابو يعلى في مسنده والطبراني
في الكبير وابن عساكر عن اياس وسلمة بن الاكوع عن ابيه قوله صلعم النجوم امان لاهل السماء
واهل بيتي امان لامتي والحاكم عن ابن عباس قوله صلعم النجوم امان لاهل الارض من الغرق واهل بيتي
امان لامتي من الاختلاف فاذا خالفتها قبيلة اختلفوا فصاروا حزب ابليس والطبراني في الكبير
عن ابن عباس قوله صلعم من سره ان يحيى حياتي ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي
فليوال عليا من بعدي وليوال وليه وليقتد باهل بيتي من بعدي فانهم عترتي خلقوا من
طينتي ورزقوا فهمي وعلمي فويل للمكذبين بفضلهم من امتي القاطعين فيهم صلتي
لا انالهم الله شفاعتي والترمذي عن جابر قوله صلعم ايها الناس اني قد تركت فيكم ما ان اخذتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي واحمد والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت قوله
صلعم اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي
وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والترمذي عن زيد بن ارقم قوله صلعم اني تارك فيكم ما ان
تمسكتم به لن تضلوا من بعدي ثقلين احدهما اعظم من الآخر كتاب الله حبل ممدود من
السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي ولا يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما
ورواه السمهودي في جواهر العقدين واحمد وعبد بن حميد ومسلم عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم

اما بعد ايها الناس

اما بعد ايها الناس فانما انا بشر يوشك ان ياتي رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم
الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور من استمسك واخذ به كان على الهدى ومن اخطاه
ضل فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي وابن ابي شيبة وابن
سعد واحمد وابو يعلى عن ابي سعيد الخدري قوله صلعم اني اوشك ان ادعى فاجيب واني تارك
فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي ان اللطيف
الخبير خبرني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما ورواه السمهودي
في كتاب جواهر العقدين قال واخرجه الطبراني في الاوسط ايضا وفيه
ان النبي صلعم قال ذلك في حجة الوداع وزاد مثله يعني كتاب الله مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومثلهم
اي اهل بيته كمثل باب حطة من دخله غفرت له الذنوب وعبد بن حميد وابن الانباري عن زيد
بن ثابت قوله صلعم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به بعدي لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والطبراني في الكبير عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني لكم فرط
وانكم واردون علي الحوض عرضه ما بين صنعاء الى بصرى فيه عدد الكواكب من قدحان الذهب
والفضة فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين قيل وما الثقلان يا رسول الله قال الاكبر كتاب الله سبب
طرفه بيد الله وطرفه بايديكم فتمسكوا به لن تزلوا ولن تضلوا والاصغر عترتي اهل بيتي وانهما لن
يفترقا حتى يردا علي الحوض وسالت لهما ذلك ربي ولا تقدموهما فتهلكوا
ولا تعلموهما فانهما اعلم منكم واحمد والطبراني عن زيد بن ثابت والطبراني عن زيد بن ارقم قوله
صلعم اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والطبراني في الكبير وابو يعلى في مسنده عن ابي سعيد الخدري قوله
صلى الله عليه وآله وسلم ايها الناس اني تارك فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا بعدي امرين احدهما
اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض والحاكم في مستدركه عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم ايها الناس اني تارك فيكم امرين
لن تضلوا ان اتبعتموهما كتاب الله واهل بيتي عترتي تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم من كنت
مولاه فعلي مولاه وابن ابي شيبة والخطيب في المتفق والمفترق عن جابر بن عبد الله
قوله صلعم تركت فيكم ما لن تضلوا بعدي ان اعتصمتم به كتاب الله وعترتي اهل بيتي والطبراني
في الكبير عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وآله وسلم كاني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم
الثقلين كتاب الله حبل ممدود بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما والطبراني في الكبير والحاكم في مستدركه عن ابي الطفيل عن
زيد بن ارقم قوله صلعم كاني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب
الله وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض ان الله مولاي وانا ولي
كل مؤمن من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه والطبراني في الكبير عن ابي

الطفيل عن زيد بن ارقم قوله صلعم انى لا اجد لنبى الا نصف عمر الذى كان قبله وانى اوشك
ادعى فاجيب فما انتم قائلون قالوا نصحت قال اليس تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
وان الجنة حق وان النار حق وان البعث بعد الموت حق قالوا نشهد قال وانا اشهد معكم الا هل
تسمعون فانى فرطكم على الحوض وانكم واردون على الحوض وان عرضه ابعد ما بين صنعا وبصرى
فيه اقداح عدد النجوم من فضة فانظروا كيف تخلفونى فى الثقلين قالوا وما الثقلان يا رسول الله
قال كتاب الله طرف بيد الله وطرف بايديكم فاستمسكوا به لا تضلوا والاخر عترتى وان اللطيف
الخبير نبانى انهما لن يتفرقا حتى يردا على الحوض فسالت ذلك لهما ربى فلا تقدموهما فتهلكوا
ولا تقصروا عنهما فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم **من كنت اولى به**
من نفسه فعلى وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه والطبرانى
فى الكبير والحكيم عن ابى الطفيل عن حذيفة بن اسيد من حديث طويل نحو حديث زيد بن
ارقم قوله صلعم وانى اسالكم حين تردون على الحوض عن الثقلين فانظروا كيف تخلفونى فيهما
الثقل الاكبر كتاب الله عز وجل سبب طرفه بيد الله وطرفه بايديكم فاستمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا
وعترتى اهل بيتى فانه قد نبانى اللطيف الخبير انهما لن يتفرقا حتى يردا على الحوض وفى مجموع زيد
بن على عن على عليه السلم قال لما ثقل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فى مرضه والبيت غاص بمن فيه
قال ادعوا لى الحسن والحسين فدعاهما فجعل يلثمهما حتى اغمى عليه قال فجعل على يرفعهما عن وجه
رسول الله صلعم ففتح عينيه وقال دعهما يتمتعان منى واتمتع منهما فانه سيصيبهما بعدى
اثرة **ثم قال يا ايها الناس انى خلفت فيكم كتاب الله** وعترتى
اهل بيتى فالمضيع لكتاب الله كالمضيع لسنتى والمضيع لسنتى كالمضيع لعترتى اما ان ذلك
لن يفترق حتى القاه على الحوض وفى الكامل المنير للقسم بن ابرهيم عليه السلم عن النبى صلعم انه قال فى حديث
طويل وانى سائلكم حين تردون على الحوض عن الثقلين فانظروا كيف تخلفونى فيهما قالوا وما الثقلان
يا رسول الله قال الاكبر منهما كتاب الله سبب ما بين السماء والارض طرف بيد الله وطرف بايديكم
فتمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا والاصغر منهما عترتى اهل بيتى فقد نبانى اللطيف الخبير
انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض وفى الجامع الكافى عن الحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد بن على
عليهم السلم قال قال رسول الله صلعم انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى
اهل بيتى الا وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض الا وهما الخليفتان بعدى وفى صحيفة على
بن موسى الرضى عن ابائه اسنادا متصلا الى على عليه السلم قال قال رسول الله صلعم كانى قد دعيت
فاجبت وانى تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود من
السماء الى الارض وعترتى اهل بيتى فانظروا كيف تخلفونى فيهما وفى امالى المرشد بالله باسناده
الى زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى اهل بيتى فانظروا

كيف تخلفونى فيهما

كيف تخلفونى فيهما وفيه بالاسناد الى ابى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلعم ايها الناس
انى قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل
ممدود من السماء الى الارض وعترتى اهل بيتى فانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض وفيه ايضا بالاسناد
الى ابى سعيد وزيد بن ارقم قالا قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به
لن تضلوا بعدى كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتى اهل بيتى ولن يفترقا
حتى يردا على الحوض فانظروا كيف تخلفونى فيهما وفى **كتاب المحيط بالامامة**
بالاسناد الى الامام الناصر للحق عليه السلم مسندا الى ابى سعيد الخدرى قال سمعت النبى صلعم يقول
يا ايها الناس انى قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدى الثقلين احدهما اكبر من الاخر
كتاب الله عز وجل حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتى اهل بيتى الا وانهما لن يفترقا حتى
يردا على الحوض وفيه بالاسناد الى الناصر للحق عليه السلم مسندا الى زيد بن ارقم ثابت قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله عز وجل وعترتى
اهل بيتى وهما الخليفتان من بعدى وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض قال وروى ذلك
باسانيد عن زيد بن ارقم وابى ذر وجبير بن مطعم وغيرهم **وفى حقايق** المعرفة
للامام احمد بن سليمان عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم افترقت امة اخى موسى
الى احدى وسبعين فرقة وافترقت امة اخى عيسى الى اثنين وسبعين فرقة
وستفترق امتى من بعدى على ثلث وسبعين فرقة كلها هالكة الا فرقة واحدة فلما
سمع ذلك منه ضاق به المسلمون ذرعا وضجوا بالبكا واقبلوا عليه وقالوا يا رسول الله كيف
لنا بعدك بطريق النجاة وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى نعتمد عليها فقال صلعم
انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدى ابدا كتاب الله وعترتى اهل بيتى ان اللطيف
الخبير نبانى انهما لن يفترقا حتى يردا الى الحوض قال والامة مجمعة على صحة هذا الخبر وكل فرقة
من فرق الاسلام تتلقاه بالقبول واخرج مسلم عن يزيد بن حيان عن زيد بن ارقم قال قال رسول
الله صلعم انى تارك فيكم ثقلين احدهما كتاب الله وحبل الله من اتبعه كان على الهدى ومن تركه
كان على ضلالة وعترتى اهل بيتى فقلنا من اهل بيته نساؤه فقال لا ايم الله ان المراة تكون
مع الرجل العصر من الدهر فيطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته اصله وعشيرته وعصبته
الذين حرموا الصدقة بعده **وفى جواهر** العقدين للسمهودى الشافعى نزيل طيبة
المشرفة قال اخرج الحاكم فى المستدرك من ثلث طرق وقال فى كل منها انه صحيح على شرط الشيخين
ولفظ الطريق الاول لما رجع النبى صلى الله عليه واله وسلم من حجة الوداع ونزل بغدير خم امر بدوحات
فقممن ثم قال كانى قد دعيت فاجبت انى قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من
الاخر كتاب الله عز وجل وعترتى فانظروا كيف تخلفونى فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا على
الحوض ثم قال الله تعالى مولاى وانا ولى كل مومن ولفظ الطريق الثانية نزل رسول الله

صلى الله عليه واله وسلم بين مكة والمدينة عند سمرات خمس دوحات عظام فكنس الناس
ما تحت السمرات ثم راح رسول الله صلعم عشية فصلى ثم قام خطيبا فحمد الله عز وجل واثنى
عليه وذكر ووعظ فقال ما شاء الله ان تقول ثم قال ايها الناس اني تارك فيكم امرين لن
تضلوا ان اتبعتموهما وهما كتاب الله واهل بيتي عترتي ولفظ الطريق الثالثة اني تارك
فيكم الثقلين كتاب الله واهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض قال واخرجه الطبراني وزاد
في اخره **سالت ربي** ذلك لهما فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما
فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم وقد روى حديث الثقلين جماهير من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم واهل بيته كعلي عليه السلم وابي ذر وابي سعيد الخدري وابي رافع مولى
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وام هاني وام سلمة وجابر وحذيفة بن اسيد الغفاري
وزيد بن ارقم وزيد بن ثابت وضمرة الاسلمي وخزيمة بن ثابت وسهل بن سعيد وعدي
بن حاتم وعقبة بن عامر وابي ايوب الانصاري وابي شريح الخزاعي وابي قدامة الانصاري
وابي ليلى وابي الهيثم بن التيهان وغيرهم وفي استقصا مخرجيه وطرقه تطويل لا يليق بهذا
الكتاب ونحو حديث السفينة **وما ذكرناه كاف في تحصيل** المطلوب
احتج النافون لحجية اجماع اهل البيت عليهم السلم باجماع الصحابة وتقريره ان كثيرا من الصحابة
خالفوهم في كثير من المسايل ولم ينكر عليهم احد ولو كان قولهم حجة لانكر ولو نادرا والجواب
انا لا نسلم اجماع الصحابة على انه ليس بحجة وترك الانكار ان سلم لا يفيد لجواز ان يكون لعذر
ولو سلم فغايته افادة الظن لكونه اجماعا سكوتيا والظن يضمحل اذا قابل قاطع **مسئلة**
اختلف فيما اتفق عليه اهل المدينة من الصحابة والتابعين فنقل عن مالك انه كان يرى اتفاقهم
حجة ولما كانت هذه المقالة ضعيفة اعتذر عنه بعض اصحابه بان هذا النقل ليس
محمولا على ظاهره بل على ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم واولى بالحفظ واعرف من غيرهم بمواقع الاخبار وتواريخها واخرون بانه حجة
في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها حتى انهم لو اجمعوا على
كون الاقامة فرادى وجب على الكل اتباعهم وقال اخرون ومنهم ابن الحاجب انه على ظاهره وانه
حجة في جميع الاحكام **والمختار ما عليه الجمهور** وهو ان اجماع اهل المدينة
غير حجة لان ادلة الاجماع لا تتناولهم وحدهم لكونهم بعض الامة واما قولهم انه
ثبت قضا العادة بان اتفاق مثلهم من العلما المجتمعين الاحقين بالاجتهاد لا يكون الا
عن دليل راجح على غيره يقتضي ان يكون اجماعهم حجة ظنية فجوابه انه ممنوع لجواز
ان يكون متمسك غيرهم ارجح فرب راجح لم يطلع عليه البعض وان سلم لزم في كل مجمع كذلك اي مجمع
المدينة اذ لا اثر للاطلال ومالك لا يقول به وان قال بغيره كما حكى الامدي عنه وعن بعض القول

بان اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم **وقيل اجماع** البصرة والكوفة فقط حكاه الشيخ ابو اسحق في اللمع وقيل اجماع الكوفة وحدها
كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل اجماع الكوفة وحدها او البصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول
ويلزم ايضا ان لا يعقد بخلاف اكابر الصحابة الذين كانوا خارجين عنها كمن كان منهم في الكوفة
مع علي عليه السلم وفي البصرة والشام وفي المداين وفي غيرها وبطلانه معلوم **و** قالوا في الاحتجاج على حجية
اجماع المدينة ثانيا قال رسول الله صلعم انما المدينة كالكير الخبر اخرجه البخاري ومسلم واحمد والترمذي
عن جابر بن عبد الله ولفظه انما المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها **ونحو قوله صلى الله عليه واله وسلم** المدينة قبة الاسلام ودار الايمان وارض الهجرة ومبوأ الحلال والحرام
اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة قلنا ما ذكر من الاحاديث غير مفيد للمطلوب
لانه انما يدل على فضلها لما علم من وجود الباطل فيها كالفسوق والمعاصي ولا دلالة على انتفا الخطا
عما اتفق عليه اهلها بخصوصه والا لزم في غيرها من ساير البقاع التي رويت في فضلها
اخبار لو صف غيرها كذلك اي كالمدينة مثل قوله صلى الله عليه واله وسلم في مكة ما اطيبك
من بلد واحبك الي ولولا ان قومي اخرجوني منك ما سكنت غيرك اخرجه الترمذي وابن حبان
في صحيحه والحاكم في مستدركه عن ابن عباس وكقوله صلى الله عليه واله وسلم والله انك لخير ارض الله واحب
ارض الله الى الله ولولا اني اخرجت منك ما خرجت اخرجه احمد في مسنده والترمذي وابن ماجه
وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن عبد الله بن عدي بن الحمرا وروي عن جابر عن النبي صلى الله عليه
واله وسلم انه قال لا يسكن مكة سافك دم ولا مشاء بنميمة وقوله صلى الله عليه واله وسلم في الشام الشام صفوة
الله من بلاده اليها يجتبي صفوته من عباده من خرج من الشام الى غيرها فبسخطه ومن دخلها من غيرها
فبرحمته اخرجه الطبراني والحاكم عن ابي امامة **ونحوه** اي نحو الاجماع اهل المدينة قول الشيخين ابي بكر وعمر
في انه غير حجة خلافا للشذوذ من الناس فقالوا انه حجة **و** استدلوا بقوله صلى الله عليه واله وسلم اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر رواه الترمذي وغيره والامر بالاقتدا بهما يقتضي نفي الخطا منهما
والجواب انا لا نسلم انه امر لكل واحد من المجتهدين بل هو امر للمقلدين خاصة والحديث
لبيان اهليته للتقليد اي لكونهما اي الشيخين اهلا للتقليد لمقلدهم لان قوله صلعم اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم يدل على جواز الاخذ بقول كل صحابي وان خالف قولهما ولو كان قولهما
حجة لما جاز ذلك فوجب الحمل ما ذكرنا جمعا بين الخبرين **ونحوه** ايضا قول الصحابي فانه ليس بحجة
على صحابي اخر بالاتفاق ولا على غيره اي غير الصحابي من التابعين ومن بعدهم على المختار وهو
قول عامة اصحابنا والشافعي في الجديد من قوليه واحمد بن حنبل في رواية عنه والكرخي من
الحنفية **وقال مالك** ابن انس وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري ومحمد بن
الحسن والرازي والبرذعي من الحنفية والشافعي في قديم قوليه واحمد بن حنبل في رواية عنه ان قوله حجة

القفارى من متاخرى الحنفية واحتج له وقال انه الذى اختاره المتاخرون منهم قال ابو طالب
وقد اختلف القائلون بهذا القول فمنهم من يجوز للمجتهد الاقتدا ولا يوجبه ومنهم من يوجبه ويقول
ان الصحابه ان اختلفوا فى قول واحد وكان عند المجتهد لقول بعضهم مزية على قول الاخرين فعليه
ان ياخذ بقوله وان تساووا فهو مخير فى الاخذ بقول ايهم شاء ومنهم من يقول ان قول من كان اماما
منهم مرجحا على غيره ومنهم من يفصل بين ان يكون ذلك القول على سبيل الحكم والعقد وبين ان
يكون على سبيل الفتيا فاوجبوه فى الاول دون الثانى وروى عن ابى حنيفه انه حجة ان خالف
القياس وقال الرازى والسبكى انه حجة فى الحكم التعبدى لظهور ان مستنده فيه التوقيف من
النبى صلى الله عليه واله وسلم دون غيره من الاحكام استدل القائلون بحجية قول الصحابى بقوله صلى
الله عليه واله وسلم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ونحوه مما ورد عنه صلى الله عليه واله وسلم
فى كثير من الصحابه مثل قوله انى لا ادرى ما قدر بقائى فيكم فاقتدوا باللذين من بعدى ابى
بكر وعمر وتمسكوا بهدى عمار وما حدثكم ابن مسعود فصدقوه واخرجه احمد والترمذى
وابن ماجه وغيرهم عن حذيفه وقوله صلى الله عليه واله وسلم اهتدوا بهدى عمار امر بالاقتدا
بهم والاهتدا بهديهم واخبر ان الاقتدا بهم اهتدا وذلك على وجوب الاقتدا بمذهبهم
وكونه حجة والا لم يكن اهتدا ولا دينا **والجواب ان الخطاب** فى الاحاديث المذ
كوره للمقلدين خاصه لانه خطاب للصحابه وليس بحجة عليهم اتفاقا على ان حديث
اصحابى كالنجوم مقدوح فى روايته قال والدنا قدس الله روحه راويه جعفر بن عبد الواحد الهاشمى
القاضى قال فيه الدارقطنى يضع الحديث وقال ابو زرعه روى احاديث لا اصل لها وقال ابن
عدى يسرق الحديث وياتى بالمناكير عن الثقات وقال فيه الذهبى فى ميزانه ومن بلاياه عن وهب
بن جرير عن ابيه عن الاعمش عن ابى صالح عن ابى هريرة ان النبى صلى الله عليه واله وسلم قال اصحابى كالنجوم
من اقتدى بشى منها اهتدى وروى السيد محمد بن ابراهيم فى تنقيحه عن ابن كثير الشافعى تضعيفه
وقال رواه عبد الرحيم بن زيد العمى عن ابيه كذبه ابن معين والبزار ونفى السعدى والجوزجانى عنه
الثقه وضعفه ابو داود وضعف اباه ايضا وقال البخارى وابو حاتم متروك وواه ابو زرعه
وقال ابن حجر فى تلخيصه رواه عبد بن حميد من طريق حمزة النصيبى عن نافع عن ابن عمر قال
وحمزه ضعيف وقال الذهبى قال فيه ابن معين لا يساوى فلسا وقال البخارى منكر الحديث
وقال الدارقطنى متروك وقال ابن عدى عامة مروياته موضوعه وروى ايضا من طريق جميل بن
زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن جابر قال ابن حجر وجميل لا يعرف قال ولا اصل له فى حديث
مالك ولا من فوقه جعفر ونحو قول اهل المدينه فى عدم الحجيه مخالف القياس من اقوال الصحابه
على المختار واحتج القائل بحجيته بانه يعلم لزوم حجية نقليه لمخالف القياس اذ لا بد من مستند والا
كان قائلا فى الشريعه بحكم لا دليل عليه وهو محرم وحال الصحابى العدل ينافى ذلك ولا [illegible]
ورا القياس غير النقل فكان قوله حجة متبعه والجواب انه يلزم مثل ذلك فى الصحابى فيجب
عليه موافقه مخالف القياس من اقوال الصحابه ولا قائل به ويجرى مثله ايضا فى التابعين

فيكون قولهم

فيكون قولهم المخالف للقياس حجة على من بعدهم وهو خلاف الاجماع **لا قول على عليه السلام**
فانه حجة لتواتر الاثار فيه معنى من ذلك قوله صلى الله عليه واله وسلم انا دار الحكمه وعلى بابها اخرجه
الترمذى عن على عليه السلام وقوله صلى الله عليه واله وسلم انا مدينة العلم وعلى بابها فمن اراد العلم فليات الباب اخرجه
الطبرانى والحاكم فى مستدركه وابن عدى والعقيلى عن ابن عباس واذ لم يكن الحق معه لم يكن للحكمة والعلم
النبوى بابا وقوله صلى الله عليه واله وسلم على عيبة علمى اخرجه ابن عدى عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه واله وسلم
على مع القران والقران مع على ولن يفترقا حتى يردا على الحوض واخرجه الحاكم والطبرانى فى الاوسط عن ام
سلمة وقوله صلى الله عليه واله وسلم على يعسوب المومنين والمال يعسوب المنافقين اخرجه ابن عدى عن على
عليه السلام وقوله صلى الله عليه واله وسلم على يقضى دينى [illegible] اخرجه البزار عن انس وقوله صلى الله عليه واله
وسلم على بن ابى طالب ينجز عداتى ويقضى دينى اخرجه ابن مردويه والديلمى عن سلمان الفارسى وقوله صلى الله عليه
واله وسلم من احب ان يحيى حياتى ويموت مماتى ويسكن جنة الخلد التى وعدنى ربى فان ربى غرس
قضبانها بيده فليتول على بن ابى طالب فانه لن يخرجكم من هدى ولن يدخلكم فى ضلال اخرجه
الطبرانى والحاكم وابو نعيم عن زيد بن ارقم وقوله صلى الله عليه واله وسلم من احب ان يحيى حياتى ويموت
مماتى ويدخل الجنة التى وعدنى ربى قضبانا من قضبانها غرسه بيده وهى جنة الخلد فليتول عليا
وذريته من بعده فانهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم فى باب ضلالة اخرجه مطير
والماوردى وابن شاهين وابن منده عن زياد بن مطرف وقوله صلى الله عليه واله وسلم ان تولوا عليا
تجدوه هاديا مهديا يسلك بكم الطريق المستقيم اخرجه ابو نعيم فى الحليه عن حذيفه وقوله صلى الله عليه
واله وسلم يا على ستقاتلك الفئة الباغيه وانت على الحق فمن لم ينصرك يومئذ فليس منى اخرجه
ابن عساكر عن عمار بن ياسر وقوله صلى الله عليه واله وسلم يا عمار ان رايت عليا قد سلك واديا وسلك الناس
واديا غيره فاسلك مع على ودع الناس انه لن يدلك على ردى ولن يخرجك عن الهدى اخرجه الديلمى عن
عمار بن ياسر وعن ابى ايوب وقوله صلى الله عليه واله وسلم من فارق عليا فقد فارقنى ومن
فارقنى فقد فارق الله اخرجه الحاكم عن ابى ذر وقوله صلى الله عليه واله وسلم اعلم امتى من بعدى على بن ابى طالب
اخرجه الديلمى عن سلمان وقوله صلى الله عليه واله وسلم انا مدينة العلم وعلى بابها اخرجه ابو نعيم فى المعرفه عن
على عليه السلام وقوله صلى الله عليه واله وسلم انا مدينة العلم وعلى بابها فمن اراد العلم فلياته من بابه اخرجه
الطبرانى عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه واله وسلم على بن ابى طالب اعلم الناس بالله واشد الناس حبا
وتعظيما لاهل لا اله الا الله اخرجه ابو نعيم عن على عليه السلام وقوله صلى الله عليه واله وسلم على باب علمى ومبين
لامتى ما ارسلت به من بعدى حبه ايمان وبغضه نفاق والنظر اليه رافه اخرجه الديلمى عن ابى ذر
وقوله صلى الله عليه واله وسلم يا على انت تبين للناس ما اختلفوا فيه من بعدى اخرجه الديلمى عن
انس وقوله صلى الله عليه واله وسلم ان هذا اول من امن بى وهذا اول من يصافحنى يوم القيمه وهذا
الصديق الاكبر وهذا فاروق هذه الامة يفرق بين الحق والباطل وهذا يعسوب المومنين
والمال يعسوب الظالمين قاله لعلى بن ابى طالب اخرجه الطبرانى عن سلمان وابى ذر معا وابن عدى

والعقيلي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اما انك ستلقى بعدي جهدا قال في سلامة
من ديني قال نعم قاله لعلي بن ابي طالب اخرجه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه
وآله وسلم ان الامة ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على سنتي ومن احبك احبني
ومن ابغضك ابغضني وان هذه ستخضب من هذا يعني لحيته من راسه اخرجه الدارقطني
في الافراد والحاكم في مستدركه عن علي بن ابي طالب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا انس انطلق فادع
لي سيد العرب قالت عائشة الست سيد العرب قال انا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب فلما جاء قال
يا معشر الانصار الا ادلكم على ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعده ابدا هذا علي فاحبوه بحبي واكرموه
بكرامتي فان جبريل امرني بالذي قلت لكم عن الله عز وجل اخرجه الطبراني عن الحسن بن علي وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون من بعدي اخرجه
الديلمي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يكون بين الناس فرقة واختلاف فيكون هذا
واصحابه يعني عليا على الحق اخرجه الطبراني عن كعب بن عجرة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الحق مع ذا
الحق مع ذا يعني عليا اخرجه ابو يعلى وسعيد بن منصور عن ابي سعيد الخدري وقوله صلى الله
عليه وآله وسلم انا وهذا حجة على امتي يوم القيمة يعني عليا اخرجه الخطيب عن انس
بن مالك وعن علي عليه السلام انه قال ما ضللت ولا ضُل بي ولا نسيت ما عهد لي واني لعلى بينة
من ربي بينها النبي صلعم لي واني لعلى الطريق رواه العقيلي وابن عساكر وعنه بينا
رسول الله صلعم آخذ بيدي ونحن نمشي في بعض سكك المدينة فمررنا بحديقة فقلت يا رسول الله ما
احسنها من حديقة قال لك في الجنة احسن منها فلما خلا له الطريق اعتنقني ثم اجهش باكيا قلت
يا رسول الله ما يبكيك قال ضغاين في صدور قوم لا يبدونها لك الا من بعدي قلت يا رسول الله في سلامة
من ديني قال في سلامة من دينك اخرجه البزار وابو يعلى والحاكم وابو الشيخ والخطيب وابن الجوزي وابن
النجار وعنه قال قلنا يا رسول الله اوصني قال قل ربي الله ثم استقم قلت ربي الله وما توفيقي
الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال ليهنك العلم يا ابا الحسن لقد شربت العلم شربا ونهلته نهلا
اخرجه ابو نعيم في الحلية واخرج ابن عدي وابن عساكر عن محمد بن عبيد الله بن ابي رافع عن جده ان
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لعلي انت تقاتل على سنتي وروى الفقيه العلامة ابرهيم بن
محمد الصنعاني في كتاب اشراق الاصباح عن محمد بن علي الباقر عن ابائه عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال
خذوا بحجزة هذا الانزع فانه الصديق الاكبر والهادي لمن اتبعه من اعتصم به اخذ بحبل الله ومن
تركه مرق من دين الله ومن تخلف عنه محقه الله ومن ترك ولايته اضله الله ومن اخذ بولايته هداه الله
وروى ايضا في حديث طويل عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال علي اول الناس
اسلاما واقرب الناس رحما وافقه الناس في دين الله تعالى واضربهم بالسيف وهو وصيي ووليي
وخليفتي من بعدي يصلي بيدي ويضرب بسيفي وينطق بلساني ويقضي بحكمي لا يحبه الا مؤمن
ولا يبغضه الا كافر ومنافق وهو علم الهدى واخرج احمد في المناقب والحاكم عن ابي ذر قال سمعت

رسول الله صلعم

رسول الله صلعم يقول يا علي من فارقني فارق الله ومن فارقك فقد فارقني واخرج الحاكم في
المستدرك عن علي عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال له اللهم ثبت لسانه واهد
قلبه واخرج النسائي وابو داود وابو نعيم في الحلية عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لعلي ان الله
يهدي لسانك ويثبت قلبك واخرج الحافظ ابو نعيم في الحلية عن ابي برزة من حديث طويل
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ان عليا راية الهدى وامام الاولياء ونور من اطاعني
وهو الكلمة التي الزمتها المتقين من احبه احبني ومن ابغضه ابغضني واخرج محدث الشام
محمد بن يوسف الكنجي الشافعي بالاسناد الى ابن عباس قال سمعت رسول الله صلعم وهو آخذ
بيد علي رضي الله عنه يقول هذا اول من آمن بي واول من يصافحني وهو فاروق هذه الامة
يفرق بين الحق والباطل وهو يعسوب
المؤمنين والمال يعسوب الظلمة وهو الصديق الاكبر وهو بابي الذي اوتى منه وهو
خليفتي من بعدي واخرج عن ابي ليلى الغفاري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يقول سيكون من بعدي فتنة فاذا كان ذلك فالزموا علي بن ابي طالب فانه اول من يراني
واول من يصافحني يوم القيمة وهو الفاروق بين الحق والباطل واخرج عن انس قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حديث طويل اول من يدخل عليك من هذا الباب امير المؤمنين
وسيد المسلمين وقائد الغر المحجلين وخاتم الوصيين قال انس اللهم اجعله رجلا من الانصار
وكتمته اذ جاء علي فقال من هذا يا انس قلت علي بن ابي طالب فقام النبي صلعم مستبشرا
وساق الحديث بطوله الى ان قال مخاطبا لعلي رضي الله عنه وانت تؤدي عني وتسمعهم
صوتي وتبين لهم ما اختلفوا فيه بعدي وقال اخرجه ابو نعيم في الحلية واخرج ايضا
عن انس قال بعثني النبي صلعم الى ابي برزة الاسلمي فقال له وانا اسمع يا ابا برزة ان رب
العالمين عهد الي عهدا في علي بن ابي طالب فقال انه راية الهدى ومنار الايمان
وامام اوليائي ونور جميع من اطاعني وقال اخرجه صاحب حلية الاولياء واخرج ابن عساكر
عن علي عنه صلعم انه قال علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب المنافقين واخرج عن ابن
عباس قال لما نزلت انما انت منذر ولكل قوم
هاد قال النبي صلعم انا المنذر وعلي الهادي بك يا علي يهتدي المهتدون قال وذكره
غير واحد من ائمة التفسير منهم محمد بن جرير الطبري واحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري
والنقاش وغيرهم واخرج عن زيد بن علي عن ابائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم من حديث طويل مخاطبا لعلي انت تؤدي ديني وتقاتل على سنتي وانت يا
علي ان الحق معك والحق على لسانك [illegible] الى ابي طالب بالاسناد الى ابي ايوب الانصاري
عنه صلعم في حديث طويل ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال يا عمار ستكون من بعدي
في امتي هنات حتى يختلف السيف فيما بينهم وحتى يقتل بعضهم بعضا وحتى يتبرأ بعضهم

من بعض فاذا رايت ذلك فعليك بهذا الاصلع عن يميني يعني علي بن ابي طالب
فان سلك الناس واديا وسلك علي واديا فاسلك وادي علي وخل عن الناس يا عمار ان عليا
لا يردك عن هدى ولا يدلك على ردى يا عمار طاعة علي طاعتي وطاعتي طاعة الله
عز وجل وقد روي ان قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البريه
نزلت في علي واتباعه وخرج ذلك عن علي وابن عباس وابي برده وبريدة الاسلمي ومحمد بن
علي الباقر عن ابائه وجابر بن عبد الله الانصاري وابي سعيد الخدري ومعاذ وغيرهم ولن
يكون خير البريه الا والحق معه واما احاديث حب علي فقد بلغت حد التواتر وخرجت
عن علي وابن عباس وعمر وابن عمر وابي ذر وسعد بن ابي وقاص وابي ايوب الانصاري وابي
برده وابي سعيد الخدري وابي هريره وزيد بن ارقم وسلمان الفارسي وابي رافع وام سلمه
وعائشه وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله وانس بن مالك وعمران بن حصين وابي ليلى الانصاري
وجرير البجلي وعبد الرحمن بن ابي ليلى والبراء بن عازب وبريده بن الحصيب وسلمه بن الاكوع
وسهل بن سعد الساعدي وعبد الله بن حجم الخزاعي وعامر بن اسعد وغيرهم ولن يكون
حبه علامة الايمان وبغضه علامة النفاق الا والحق معه **مسئلة** في بيان
من يعتبر في الاجماع ومن لا يعتبر وما يشترط فيه وما لا يشترط ولها اطراف الطرف
الاول في مجتهد التابعين هل يعتبر مع الصحابه اذا حضر معهم الخوض في الحادثه
والمختار وفاقا للجمهور ان التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة لعدم انتهاض الادلة
الدالة على حجية الاجماع لو لم يعتبر اذ ليسوا بدونه كل الامه فان نشا التابعي بان بلغ رتبة
الاجتهاد بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر يعني ان اعتباره وعدم اعتباره مبني على
الخلاف في اشتراط انقراض عصر المجمعين من دون رجوع من احدهم او حدوث مخالف فمن
اشترط اعتبره ومن لم يشترط لم يعتبره وعن بعض الناس انه لا يعتد بمخالفة التابعي مع
الصحابه وعزا الشارح العلامه هذا القول الى احمد بن حنبل في احدى روايتيه
وبعض المتكلمين وعزاه في الفصول الى الظاهرية **واحتجوا** بما روي ان عائشة انكرت
على ابي سلمه بن عبد الرحمن بن عوف خلافه للصحابه في بعض المسائل وزجرته عن ذلك وقالت
فروخ يصقع مع الديكه والجواب ان انكار عائشه على ابي سلمه اما لوقوعه بعد الاجماع
من الصحابه او كون النص الذي سمعته عائشه من الرسول صلعم في تلك الحادثه واقعا على
خلاف فانكارها عليه لمخالفة النص لا لمخالفة الاجماع ويحتمل ان يكون لانه لم يبلغ رتبة
الاجتهاد على ان قولها بانفرادها لا حجة فيه وعلى تقدير تمامه فهو معارض بانهم يعني
الصحابه سوغوا اجتهاد مثل سعيد وشريح والحسن والتسويغ دليل الاعتبار روي
انه سئل ابن عمر عن فريضه فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم مني بها وروي ان عليا عليه السلام
وعمر لم يعترضا شريحا فيما خالفهما فيه باجتهاده وروي ان الحسن بن علي عليه السلام سئل في
مسئله فقال سلوا الحسن البصري وربما سالوا انسا شيئا فقال سلوا مولانا الحسن

فانه سمع

فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وروي ان ابن عباس سئل عن النذر بذبح الولد فاشار الى
مسروق وقال سلوه فلما اتاه السائل بجوابه تابعه ورجع اليه وروي عن ابي سلمه بن عبد الرحمن
بن عوف انه قال تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل للوفاة اي المتوفى زوجها
فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين من الوضع واربعة اشهر وعشر فقلت انا عدتها ان تضع
حملها فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي فسوغ ابن عباس لابي سلمه ان يخالف مع ابي هريرة الى غير
ذلك من الوقائع التي لا تحصى كثرة **والطرف** الثاني في ندرة المخالف اي قلته غاية
القلة كاجماع من عدا ابن عباس على العول ومن عدا ابا موسى الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء
ومن عدا ابا طلحة على ان البرد يفطر ومنه ما حكاه ابو طالب والحاكم والامير الحسين من الاجماع
على تحريم الزكاة على الهاشمي مع ما روي عن ابي حنيفة ومالك من الجواز **والمختار** وفاقا للجمهور
ان النادر المجتهد كذلك اي معتبر كالتابعي مع الصحابه فلا ينعقد اجماع مع مخالفته كما لا
ينعقد مع مخالفة التابعي لعدم انتهاض ادلة الاجماع من دونه وذهب احمد بن حنبل في
احدى الروايتين عنه وابو بكر الرازي ومحمد بن جرير الطبري وابو الحسين الخياط من المعتزلة
الى انعقاده وفي كلام الامام احمد بن سليمان ميل الى هذا القول ومن الناس من قال ان كان الاقل
قد بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع والا انعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغت الجماعة
الاجتهاد في مسئلة مذهب المخالف اي المصير الى مذهبه كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس
في العول وان انكرت الجماعة عليه ذلك كمخالفته كخلافه في تحليل المتعه فلا يكون خلافه معتدا
به ومنهم من قال يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا قطعيا وهو اختيار ابن الحاجب احتج
القائلون بانعقاده بان لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وفي غيره
من الادلة يصدق على اكثر المؤمنين وذلك كما يقال بنو تميم يحمون الجار والمراد اكثرهم وبقوله
صلى الله عليه واله وسلم عليكم بالسواد الاعظم وقوله واياكم والشذوذ وقوله الشيطان مع الواحد وهو
عن الاثنين ابعد وبان الامه اعتمدت في خلافة ابي بكر على اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل كعلي
عليه السلام وسعد بن عباده والجواب **عن الاول** ان صدق المؤمنين على الاكثر
مجاز فان الجمع المعرف باللام حقيقة في الاستغراق ولهذا يصح ان يقال انهم ليسوا كل
المؤمنين والمجاز خلاف الاصل وعن الثاني ان المراد من عليكم بالسواد الاعظم كل الامة
لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم منه والا لزم دون النصف من الامه ولو بواحد لا يضر ولا
يقدح في حجية قول العدد الزائد على النصف والاجماع على خلافه وعن الثالث بان المراد بالشذوذ
المخالفة بعد الموافقة وعن الرابع بان المراد الحث على طلب الرفيق ولهذا قال والثلاثة ركب وعن
الخامس بالمنع ولو سلم فلا نسلم اعتبار الاجماع في عقد الامامة بل العقد يحصل من عدلين كاف
واحتج ابن الحاجب بان قول الاكثر يدل ظاهرا على وجود راجح تمسكوا به لانه لو قدر كون متمسك
المخالف النادر راجحا لكان بعيدا والجواب ان بعد راجحية ما مع الاقل من الادلة ممنوع كيف

وقد قال النبي صلعم ما اختلفت امة بعد نبيها الا ظهر اهل باطلها على اهل حقها
اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابن عمر ومسئلتنا التابعي والنادر بينهما عموم من وجه لاجتماعهما
فيما اذا كان المخالف تابعيا نادرا وافتراقهما في التابعي الكثير والنادر الذي ليس تابعيا الطرف
الثالث انه لا يعتبر من سيوجد من الامة الى انقطاع دار التكليف اتفاقا بين
القائلين بحجية الاجماع لان في ادلة الاجماع ما يقتضي ان اهل العصر الواحد حجة ولان الاجماع
لان في ادلة الاجماع ما يقتضي حجه فلو اعتبرنا في الاجماع المكلفين جميعا الى اخر التكليف لم
يكن حجه لانه ليس بعدهم تكليف فيكون اجماعهم حجة فيه واما من سيوجد في عصر المجمعين
فسياتي الخلاف فيه ان شا الله تعالى **الطرف** الرابع انه لا يعتبر فيه الا المجتهد ولا
يعتبر غير المجتهد على المختار وهو قول الاكثرين وقيل يعتبر المقلد مطلقا يعني ولو كان
عاميا وهو اختيار ابي طالب وابي عبد الله البصري وابي بكر الباقلاني قال ابو طالب عليهم ما
يعتد فيه بالاجماع ضربان منه ما يشارك العوام في معرفته الخواص ومنه ما ليس كذلك فالاول يعتد
باجماع العامة عليه مع الخاصة على التفصيل ويعتبر قولهم فيه وذلك كعلمهم بان يومي العيد
لا صيام فيهما وان الحدث ينقض الوضوء على الجملة وان ابنة الابن في التحريم بمنزلة البنت
وان الخالة في ذلك بمنزلة الام وما يجري هذا المجرى مما يشاركهم العوام في معرفة الحكم المجمع عليه
على التفصيل وان لم يعرفوا طريقه الا على سبيل الجملة والثاني يعتبر اجماعهم على الجملة من حيث
كان المعلوم من حالهم انهم راضون بكل قول يجمع عليه علما الامة وانهم لا يخالفون في ذلك
وذلك كحكم من تزوج المراة وهي في العدة اوبطا في الحج او لحقه السهو في الصلوة انتهى **والحجة
على هذا القول** عموم دليل الاجماع وقيل يعتبر المقلد الاصولي خاصة لكونه
اقرب الى المقصود من الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفية تلقي الاحكام
من منطوقها ومفهومها ومعقولها الى غير ذلك بخلاف الفروعي وقيل يعتبر الفروعي خاصة
لعلمه بتفاصيل الاحكام دون الاصولي قلنا في الاحتجاج للمذهب الاول المقلدون يجب
وفاقهم للمجتهدين اجماعا ووجوب وفاقهم يقتضي حجية قول المجتهدين اي كونه حجة تامة
فلو اعتبر غير المجتهد كان قول جزامن الحجة ولو كان كذلك لزم التنقيض لكون قولهم حجة وهو
كونه ليس بحجة لانعدام الكل بانعدام جزئه وعموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذي ذكرناه
والقرب الى المقصود الاجتهاد والعلم بتفاصيل الاحكام لا يفيد ان المطلوب لوجوب التقليد على
الاصولي والفروعي والتقليد اتباع قول المجتهدين فمخالف قولهم عصى لا يعتبر وقد احتج ابو الحسين
البصري على ما ذهبنا اليه بقوله ان الامة انما يكون قولها حجة اذ قالته بالاستدلال
لانه لا يجوز ان تحكم بغير دليل فهي انما عصمت عن الخطا في استدلالها والعامة ليست من اهل النظر
والاستدلال على الحوادث نعتصم فيه **الطرف** الخامس النظر في اعتبار كافر التاويل
وفاسقه كالخوارج فنقول وفي المتناول اربعة اقوال الاول الاعتبار لكافر التاويل وفاسقه

معا فلا ينعقد

معا فلا ينعقد اجماع من دونهما ونسبه في الفصول الى بعض ائمتنا وابي هاشم وجمهور الاشعرية
والقول الثاني عدمه اي عدم الاعتبار مطلقا اي في كافر التاويل وفاسقه ونسبه
في الفصول الى جمهور ائمتنا وابي علي والقاضي عبد الجبار **والقول** الثالث يعتبر الفاسق
في حق نفسه لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من سواه
والقول الرابع يعتبر الفاسق مطلقا وهو قول الغزالي وقول خامس مروي عن جعفر بن مبشر
انه يعتبر اجماع اهل القبلة جميعا الا الخوارج والرافضه وذلك لانهم يتبراون من السلف ويكفرونهم
اما الخوارج فلتكفيرهم عليا وعثمان وجلة الصحابه واما الروافض وهم الذين رفضوا امامة زيد
بن علي فلتكفيرهم ابا بكر وعمر وعثمان وجلة الصحابه ايضا وقول سادس عن بعضهم ان
الخوارج والرافضه معتبرون في البحث لا النقل لانهم افسدوه على انفسهم بتكفيرهم الصحابه
فردما رووا المنسوخ من غيرهم وطرحوا الناسخ الذي يروونه عنهم لسوء اعتقادهم فيهم اذا
عرفت ذلك فالقائلون بالاعتبار هم الذين لا يكفرون بالتاويل من ائمتنا وغيرهم لانه لم
يخرج من الامة عندهم والقائلون بعدمه المكفرون وذلك لخروجه بكفره عن مسمى الامة
المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين
الى القبلة بل عبارة عن المسلمين وهو كافر والاسلام والكفر لا يجتمعان **واما فاسق**
التاويل فالاقرب اعتباره لان الادلة الدالة على حجية الاجماع لا ينتهض دونه لان الفسق لا
يخرجه عن مسمى الامة والعلم بخطائه في امر لا يوجب العلم بخطائه في كل امر ولان الفاسق
المجتهد يلزمه ان يتبع في وقائعه ما يؤدي اليه اجتهاده وذلك يقتضي ان لا ينعقد الاجماع
عليه في حقه واذا لم ينعقد في حقه استحال تبعيض حكمه حتى يقال انعقد من وجه دون وجه
احتج النافون لاعتباره بالقياس على الكافر بجامع عدم العدالة **والجواب**
منع عليته الوصف للحكم بل انما لم يعتبر الكافر لانه ليس من الامة فلا يصح قياس الفا
سق عليه الطرف السادس في الخلاف في اشتراط كون المجمعين من الصحابه والمختار وفاقا للاكثر
العلما ان الاجماع لا يختص بالصحابه وحدهم بل اجماع اهل كل عصر حجه وخلافا للظاهريه
ولاحد الروايتين عن ابن حنبل للعموم المعلوم من الادله القاضيه بان الاجماع حجه واحتج
المخصصون بان اعتبار اجماع غير الصحابه فيه لزوم مخالفة اجماعهم على جواز الاجتهاد
فيما لا قاطع فيه وذلك باطل اجماعا وبيانه انه انعقد اجماع الصحابه قبل مجي التابعين وغيرهم
فيما لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد فلو اعتبر اجماع غيرهم بعدهم في شي منها
لم يجز فيه الاجتهاد اجماعا **والجواب** ان ما ذكرتموه منقوض بمثله فيهم بعد اجماعهم
على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه فلو صح ما ذكرتم لوجب ان لا يجوز اجماعهم في شي منها واللا
زم باطل بالاتفاق والحق انها يعني مسئلة اجماعهم على جواز الاجتهاد في مسايل الخلاف قضيه
عرفيه وهي التي يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع ما دام وصف الموضوع وقد وقع الاجماع على ان

ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد لكن لا مطلقا بل ما دام لا قاطع فيه ولما وقع الاجماع
الثاني زال وصف الموضوع وهو كونه لا قاطع فيه والحكم مشروط به فيزول بزواله
الطرف السابع في الخلاف في عدد التواتر هل يشترط في الاجماع ام لا والمختار
وعليه الاكثرون انه لا يشترط عدد التواتر للدليل فانه يتناول الاقل من عدد التواتر لكونهم
كل الامة والمؤمنين واشترطه الجويني ومن وافقه لاستدلالهم على حجية الاجماع بالعقل وهو
انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل عادة فلابد لهم من القول بعدد التواتر لان تحكم العادة
في غيره مشاهد ظاهر واذا قلنا بعدم اشتراط العدد فلو لم يبق الا واحد من المجتهدين
فالواحد حجة على المختار لمضمونه اي لمضمون دليل الاجماع وهو انه لا يخرج الحق عن هذه
الامة فلو لم يكن قول الواحد حقا لخولف مضمون السمعي وان لم يخالف صريحه وقيل لا يكون
قول الواحد حجة وهو قول الدواري من اصحابنا والسبكي لان الاجماع هو المنفي عنه الخطا
فلا يقطع بانتفائه عن قول الواحد لعدم صدق الاجماع فيه لان اقل ما يصدق به الاجتماع
اثنان قلنا كما يمتنع مخالفة صريح الدليل يمتنع مخالفة مضمونه **الطرف الثامن** في اشتراط
انقراض العصر والمختار انه لا يشترط الانقراض وهو قول اصحابنا واكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة
والاشاعرة لذلك الذي تكرر وهو عموم ادلة الاجماع لما انقرض عصره وما لم ينقرض وقيل
يشترط وهو مذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابي بكر بن فورك ومن الناس من فصل فقال
ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم باقوالهم او بافعالهم او بهما فالانقراض لا يكون شرطا وان
كان الاجماع بذهاب واحد من اهل الحل والعقد الى حكم وسكوت الباقين عن الانكار
مع اشتهاره فيما بينهم وهو المراد بالاجماع السكوتي كان شرطا وهذا راي ابي علي الجبائي
كما يجي ان شاء الله تعالى وقال الجويني ان كان عن قياس كان شرطا والا فلا واليه الاشارة بقوله
وقيل ان كان عن قياس قالوا لو لم يشترط لما جاز رجوع المجتهد عن اجتهاده لكن
الرجوع جائز ثابت اذ وافق علي عليه السلام الصحابة في منع بيع ام الولد ثم رجع عنه قالوا
قال علي عليه السلام كان رايي وراي عمر ان لا يبعن وقد رايت الان ان يبعن فقال عبيدة السلماني
رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك ورد بالمنع اي لا نسلم ثبوت الرجوع ولو سلم فلا
نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع لان كلام علي وعبيدة انما يدل على اتفاق جماعة من الصحابة
عليه لا على انه قول كل الامة ويؤيده ان جماعة من الصحابة كابن مسعود وجابر بن عبدالله وابن
الزبير وابن عباس في رواية عنه قالوا بالجواز ايضا **مسئلة** واذا قال واحد او جماعة
بقول فاما ان ينتشر او لا فان لم ينتشر فعدم الانكار لا يدل على الموافقة قطعا وبه قال الاكثرون
لانه يجوز ان لا يكون لهم فيه قول او لهم قول مخالف لم ينقل وقيل هو اجماع وقيل حجة
وقال الرازي وابن الملاحمي ان عمت به البلوى فحجة والا فلا وان انتشر فعرف به الباقون
ولم ينكر احدهم

ولم ينكر احدهم فان علم قطعا ان سكوتهم عن رضى فاجماع وان لم يعلم فان كان مما لا تكليف
فيه علينا كالقول بان عمار افضل من حذيفة فلا اجماع ولا حجة وان كان مما فيه تكليف فان كان
قطعيا وكان لسكوتهم محمل غير الرضى فكذلك وذلك كامامة ابي بكر وعمر وعثمان فان السكوت
لا يدل على الرضى وان كانت مسئلة الامامة قطعية لما كان هناك ما يصرف السكوت اليه وهو
التقية والخوف من اختلاس الارواح وانتهاك الاعراض والحرم وان كان اجتهاديا فان كان بعد
استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا سوا قلنا كل مجتهد مصيب او لا لان المخطئة يقولون
بان المخطئ معذور معفو عنه مخاطب بما اداه اليه نظره القاصر فلا يجب الانكار وان كان
قول البعض وسكوت بعض قبل تقرر المذاهب وهذا عند البحث والنظر في الحادثة ففيه
اقوال خمسة قيل اجماع قطعي وهو قول احمد بن حنبل واكثر الحنفية وبعض الشافعية
وهو قول الشافعي في القديم وقيل هو اجماع بعدهم اي بعد انقراض القائل والساكتين وهو
قول ابي علي الجبائي وقيل هو لا اجماع قطعي ولا حجة ظنية وهو قول ابي عبدالله
البصري واهل الظاهر وبعض الحنفية قال الدواري وبه قال الجمهور من الزيدية منهم الامام يحيى
بن حمزة والقاضي جعفر وبه قال الشافعي في الجديد والغزالي والرازي وقيل ان كان القول في
الفتيا فهو اجماع وان كان في الحكم فهو لا ايهما اي لا اجماع قطعي ولا حجة ظنية وهذا
مذهب ابي علي بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي رضي الله عنه والقول الخامس وهو المختار وبه
قال الامام احمد بن سليمان والمهدي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي والامدي وابن الحاجب وهو
الظاهر من كلام الهادي عليه السلام والمؤيد بالله احمد بن الحسين عليهم السلام انه حجة ظنية يحتج به كسائر الظنيات
لنا حجة فيما اخترناه ان سكوتهم ظاهر في موافقتهم لبعد السكوت من الكل عادة مع اعتقاد
المخالفة كما ترى عليه الناس فكان ذلك في افادة الاتفاق ظنا كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها
وح يصدق عليه سبيل المؤمنين وقول كل الامة وبالجملة فليس الظن الحاصل به باقل من الظن الحاصل
بالقياس وظواهر اخبار الاحاد فوجب العمل به واحتج القائل بالمذهب الاول بما ذكرنا من ظهور
السكوت في الموافقة فقلنا **في الجواب عليه** وهذا غير كاف للاول لانه يدعي كونه
اجماعا قطعيا والظهور لا يفيد مطلوبه وقال ابو علي الجبائي الاحتمالات من تجويز ترك الانكار
لعدم تمام النظر او لتعارض الادلة او للتوقير والتعظيم او للتهيب او للفتنة كما نقل عن ابن عباس
في مسئلة العول انه سكت اولا ثم اظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه والله كان رجلا مهيبا يعني
عمر او لغير ذلك تكون قبل الانقراض قوية فلا يكون اجماعا فاما بعد الانقراض فتضعف الاحتمالات
فيكون ظاهرا في الموافقة فيكون اجماعا والجواب ان ضعف الاحتمالات بالانقراض لا يفيده
لان غايته قوة ظهور الموافقة وهو لا يدل على القطع الذي ندعيه لبقاء الاحتمال وان كان
ضعيفا ولا يضرنا وجوده لانا لا ندعي الا الظن وهذا ما اشار اليه بقوله ولا يضر الاحتمال
فيه فيضعف بالانقراض اي يحتاج الى تضعيفه بالانقراض وقال اهل المذهب الثالث
يحتمل كون السكوت لخوف او توقف في المسئلة او التصويب اي لاعتقاد ان كل مجتهد مصيب او غير

ذلك من الاحتمالات التي ذكرناها آنفا وغيرها مع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون
اجماعا ولا حجة **والجواب** انها وان كانت محتملة فهي خلاف الظاهر لما علم من عادتهم
ترك السكوت في مثله كقول معاذ لعمر لما رأى جلد الحامل ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلا فقال
لولا معاذ لهلك عمر وقد روي ان القائل بذلك علي عليه السلام وكقول امرأة لما نهى عمر عن المغالاة
في المهور ايعطينا الله بقوله وآتيتم احداهن قنطارا ويمنعنا عمر فقال كل الناس افقه من عمر حتى
المخدرات وغير ذلك مما يقف عليه المتتبع لآثارهم وقال ابن ابي هريرة العادة في الفتيا انها تخالف
ويبحث عنها دون الحكم فان كلما يحكم بما يراه فيتبع ولا يخالف كما نرى في عصرنا وايضا الحاكم يهاب
ويوقر دون المفتي والجواب منع الفرق بين الفتيا والحكم في محل النزاع وهو قبل تقرر المذاهب لانهم
ح بصدد البحث والمناظرة في حكم المسئلة فيخالف الحكم وينكر كما تخالف الفتيا وتنكر والفرق الذي
ابداه المستدل بين الفتيا والحكم بعد الاستقرار للمذاهب وهو غير المفروض وقد علم
اعتراض الصحابة على الاحكام فتجويز الهيبة لا يدفع الظهور **مسئلة** في الكلام في
مستند الاجماع المختار وجوب السند دليلا كان او امارة وهو قول عامة العلماء الا ما
حكى قاضي القضاة عن قوم من جواز الاجماع عن توفيق لا عن توقيف بان يوفقهم الله تعالى
لاختيار الصواب وان لم يكن لهم دلالة ولا امارة وهو مناسب لمذهب موسى بن عمران كما
يجيء قال ائمتنا عليهم السلام والجمهور ولو كان السند قياسا واجتهادا وفيه اي في القياس اقوال
منها المنع لصدور الاجماع منه مطلقا جليا كان او خفيا وهذا رأي داود الظاهري
واتباعه والامامية وابن جرير الطبري ومنها المنع للخفي اي لصدور الاجماع عن القياس الخفي
دون الجلي فهو جائز وهذا قول بعض الشافعية ومنها المنع للوقوع اي لصدور الاجماع عنه دون الجواز
ومنها المنع للحجية اي يكون الاجماع الصادر عن القياس حجة فيجوز مخالفته حكى هذا القول
قاضي القضاة عن الحاكم صاحب المختصر لنا حجة فيما اخترناه وهو ثلث امور **وجوب**
السند وجواز كونه قياسا ووقوعه عن قياس حجة الامر الثاني القطع بالجواز لانه لو فرض وقوعه
عن القياس لم يلزم منه محال وذلك كغيره من الامارات مثل خبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة اذ لا
مانع يقدر الا كونه مظنونا **وحجة** الوقوع قوله كاجماعهم على حد الشارب فانه اثبته
علي عليه السلام بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد
المفترين وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحدود ثمانون وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه
وغير ذلك وحجة **الوجوب** قوله اما الاجماع بلا سند فمحال عادة لان اتفاق الكل لا لداع
يستحيل في العادة كالاجتماع على اكل طعام واحد في وقت واحد احتج المانعون على الاطلاق والمانعون
عن الخفي اما اولا فبان العادة تمنع الاتفاق عنه لانه ظني والقرائح فيه تختلف والانظار
تتباين والجواب اولا لا نسلم منع اختلاف القرائح للاتفاق بعد العلم بوجوب العمل بالقياس
ولو سلم لزم في كل ظني اذ لا مانع يقدر سوى كونه ظنيا واما ثانيا فبانه لو صدر عنه لجازت مخالفته
اما الملازمة فلانه يجوز لكل مجتهد مخالفة القياس اجماعا وجواز مخالفة الاصل يقتضي جواز
مخالفة الفرع واما بطلان اللازم فللاتفاق على امتناع مخالفة الاجماع والجواب ان الاجماع

على جوازها

على جواز مخالفته اي القياس محل الاجماع واما اذا انعقد بالقياس اجماع فلا يجوز
المخالفة لاعتقاده به واما ثالثا فبان العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس والاختلاف
فيه يمنع من انعقاد الاجماع عنه **والجواب** انما ذكرتموه من منع الاختلاف فيه
لصدور الاجماع عنه منقوض بخبر الواحد والعموم فان الخلاف قد وقع في حجيتهما مع جواز
صدور الاجماع عن كل منهما اتفاقا احتج القائل بكون الاجماع الصادر عن القياس والاجتهاد
غير حجة بان جواز مخالفة الاصل يستلزم جواز مخالفة الفرع **والجواب** بان تفرع الاجماع
على الطريق واجراء حكم طريقه عليه باطل بالدليل القطعي الدال على كونه حجة لا يجوز مخالفتها
من غير تخصيص اجماع عن اجماع احتج القائل بجواز الاجماع من دون مستند بانه لو كان عن مستند لاستغنى
عنه بالمستند فيعرى عن الفائدة **والجواب** ان العراء عن الفائدة لو كان عن سند ممنوع
اذ فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وان سلم ما ذكروه فلم يصح عن سند وذلك مما لم
يقل به احد اذا عرفت ان الاجماع لا بد له من مستند فها هنا **فرع** يترتب عليه فنقول
ما اجمع على موجبه من الادلة اما ان يكون قطعيا او ظنيا ان كان قطعيا عند اهل
الاجماع فهو السند لذلك الاجماع قطعا لامتناع ان لا يتفقوا على القطعي مع طلبهم لما يدل
على الحكم ولو فرض ظهور ظني لهم مفيد لذلك الحكم يجد ان يكون صارفا لدعاء القطعي اياهم
الى الحكم به والاتفاق عليه وايضا الاتفاق عن الظني دون القطعي محال عادة وهذا قول ائمتنا عليهم السلام
والجمهور منهم ابو هاشم وابو الحسين البصري وحكى في الفصول الاتفاق على ذلك وقال القاضي عبد الوهاب
المالكي في ملخصه ان كان الخبر متواترا فلا خلاف في وجوب اسناده اليه قال ابو طالب عليه السلام
وقد ذكره شيخنا ابو عبد الله البصري الا انه يقول ان الخبر ان كان من اخبار الاحاد في هذا الوقت
فانه يجب ان نقطع على انه مما قامت به الحجة في الاصل قال وقد بينا مذهبه في هذا الباب وهو
انه يقول ان عادة الصحابة جارية بانها كانت لا تتفق على مخبر الخبر اذا كان من اخبار الاحاد وانما
كانت تتفق عليه اذا كان الخبر الوارد فيه طريقة العلم دون الظن **وقال** السمساوي لا يجب
ان يكون صادرا عنه لجواز اجتماع دليلين على مدلول واحد والا يكن قطعيا فهو محتمل لان
يكون مستندا وان لا يكون لسعة الظنيات ونقل ابن برهان في الاوسط عن الشافعي انه
يجب ان يكون سند الوجوب السند في الاجماع وصلاحيته هذا له والاصل عدم غيره
وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر من الاحاد فان علمنا ظهور الخبر
بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وعملهم بموجبه ولكن لم
نعلم انهم عملوا لاجله ففيه ثلثة مذاهب ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم والا
فلا وان لم يكن ظاهرا بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على انهم عملوا من اجله وهل يكون
اجماعهم على موجبه دليلا على صحته فيه خلاف منهم من قال لا يدل كما ان حكم الحاكم لا يدل على صدق
الشهود والصحيح دلالته عليه لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الحاكم مسئلة اذا تكلم

المجتهدون فی مسئلة واختلفوا فیها علی قولین او اقوال فهل لمن بعدهم من المجتهدین
احداث قول اخر فی تلک المسئله فیه ثلثه مذاهب اولها المنع مطلقا وهو قول الاکثر
منهم ابو طالب والموید بالله فی احد قولیه وابو علی وابو هاشم وابو الحسن الکرخی وابو عبد الله
البصری والیه ذهبت الامامیه بنا علی اصلهم ان الامام فی احدی الفئتین فالمحدث
للثالث مخطی وان فصل وثانیها الجواز مطلقا وهو قول اصحاب الظاهر وبعض
المتکلمین واحد قولی م بالله والمختار وفاقا للمنصور بالله وابی الحسین البصری والرازی
واتباعه والامدی وابن الحاجب والشیخ لحسن وهو قول المتاخرین ان الاختلاف
علی قولین مثلا لا یمنع قولا ثالثا لا یرفعهما ای القولین الاولین فیجوز احداثه لانه
لا محذور فیه اذ لم یرفع اجماعا فان رفعهما لم یجز للقطع بان الحق فیهما والا لزم خطا
الامه وذلک کالمذبوح بلا تسمیه قیل یحل مطلقا سوی ترکها عمدا او سهوا وقیل لا
یحل مطلقا فالحل مع السهو والتحریم مع العمد غیر رافع للقولین وکهذه المسئلة
فان الفصل ما اختلفوا فیها علی قولین الجواز مع التفصیل وعدمه والمنع کذلک فقول
المتاخرین بالجواز مع التفصیل والمنع مع عدمه غیر رافع للقولین ومثال ما یرفع القولین
بان یطا المشتری البکر ثم یجد فیها عیبا فقیل الوطی یمنع الرد وقیل بل یردها
مع ارش النقصان وهو تفاوت قیمتها بکرا وثیبا فالقول بردها مجانا قول ثالث رافع
للقولین احتج المانعون اما اولا فباتفاق الاولین علی عدم التفصیل فالقول به خلاف
الاجماع **والجواب منع** اتفاقهم علی عدم التفصیل غایته انهم لم یقولوا به وعدم
القول بالتفصیل لیس قولا بعدمه ای التفصیل وانما یمتنع القول بما قالوا بنفیه
لا بما لم یقولوا فیه بنفی ولا اثبات والا امتنع القول فیما تجدد من الوقایع اذ لم یقولوا فیها
بحکم واما ثانیا فبان فی القول بالتفصیل لزوم تخطیة الاولین اذ کل فئه تخطیه
بالتعمیم وفیه تخطیة کل الامه والادله تنفیها والجواب ان ذلک ممنوع فیما قلنا من
التفصیل لان ما تنفیه الادله تخطیه کل الامه فیما اتفقوا علیه واما فیما لم یتفقوا علیه
کان یخطی بعض فی مسئل وبعض فی مسئلة اخری فلا والا لزم ان یمتنع تجویز الخطا
علی کل فرد من مجتهدی کل الامه فی احکام متعدده والاخلاف فیه لغیر الامامیه
احتج القایل بالجواز مطلقا اما اولا فبان اختلافهم دلیل علی ان المسئل اجتهادیه
یجوز فیها العمل بما لودی الیه الاجتهاد فیکف یکون ما نعا منه وهذا معنی قوله
قبل الاختلاف یشهد بالجواز قلنا لا اختلاف فی الممنوع لان ما قلنا فیه بالمنع
هو ما اتفقوا علیه ورفعه القول الثالث کالاتفاق علی عدم الرد مجانا فانهم لم یختلفوا
فیه فلا یکون اجتهادیا واما ثانیا فبانه لو کان الثالث باطلا لانکر اذ وقع لکنه
لم ینکر اما الاول فللامر بالنهی عن المنکر والسلف لا یتفقون علی مخالفة الامر

واما الثانیه فلان

واما الثانیه فلان الصحابه اختلفوا فی زوج وابوین وزوجه وابوین فقال ابن عباس
رضی الله عنهما للام ثلث الاصل قبل فرض الزوج والزوجه وقال الباقون للام ثلث الباقی
بعد فرضهما واحدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سیرین بقول ابن عباس فی زوجه
وابوین دون زوج وابوین ولم ینکر علیه احد والا لنقل والجواب ان ما وقع من التابعین
من احداث ما لم یقل به الصحابه ان رفع مذاهبهم محمول علی انه وقع بعد الاختلاف منهم
والنظر فی الحادثه قبل الاستقرار علی تلک المذاهب وذلک کما حکی عن مسروق انه
فیما اختلفت فیه الصحابه من مسئلة الحرام قولا اخر قال جابر الله روی عن ابی بکر وعمر وابن
مسعود وابن عباس وزید ان الحرام یمین وعن عمر اذا نوی الطلاق فرجعی وعن علی رضی الله
عنه ثلث وعن زید واحده باینه وعن عثمان ظهار وکان مسروق لا یراه شیا ویقول
ما ابالی احرمتها ام قصعه من ثرید وکذلک عن الشعبی قال لیس بشی محتجا بقوله تعالی ولا
تقولوا لما تصف السنتکم الکذب هذا حلال وهذا حرام وقوله ولا تحرموا طیبات ما رزقناکم
ما احل الله لکم وما لم یحرمه الله فلیس لاحد ان یحرمه ولا یصیر بتحریمه حراما قال ابی
طالب علیهم واما ما حکی عن مسروق فانه لا یلزم لانه کان لحق زمان الصحابه وهو من اهل
الاجتهاد فلا یمنع ان یکون الاجتهاد الذی ذهب الیه انما قال به فی وقت اختلافهم
ولم یکن قد استقر خلاف من اهل العصر الاول علی تلک الاقاویل الاخر والا یکن ما وقع من
التابعین کذلک فواضح انه من قسم الجایز کما روی عن ابن سیرین لانه قایل فی کل صورة
بواحد من المذهبین ولذلک لم ینکر علیه وههنا مسائل ذکرت تبعا لهذه
المسئله لوجوه مناسبة المسئلة الاولی اذا استدل اهل العصر بدلیل او تاولوا بتاویل
فهل لمن بعدهم احداث دلیل او تاویل لم یقولوا به ولم ینصوا علی بطلانه ولا صحته منعه
الاقلون وتوقف ابو عبد الله البصری فی ذلک وقال الاکثرون وهو المختار یجوز احداث
دلیل او تاویل اذ هو قول باجتهاد لا مخالفه فیه لما اجمع علیه اهل العصر الاول لان
عدم القول لیس قولا بالعدم فکان جایزا و ایضا لو لم یکن جایزا لانکر لما وقع اذ لم یزل
العلما یستخرجون الادله والتاویلات المغایره لادلة من تقدمهم وتاویلاتهم من غیر
نکیر من احد بل یمدحون به ویعد لهم فضلا احتج المانعون اما اولا فبان سبیل المومنین
ما تقدم وهذا غیره فقد اتبع غیر سبیل المومنین والجواب ان سبیل المومنین مراد به
الحکم المتفق علیه لا ما لم یتعرضوا له والا امتنع الحکم فیما تجدد من الوقایع لصدق غیر
سبیلهم علیه وهو باطل بالاتفاق قیل فرق بین ما تجدد من الوقایع وما نحن فیه
اذ هنا سبیل للمومنین وهو استدلالهم وتاویلهم السابق فاحداث الاخر یکون
اتباعا لغیره ولا سبیل لهم هناک ای فی الواقعه المتجدده فاحداث القول فیها
احداث سبیل لا اتباع لغیر سبیلهم اذ لا سبیل لهم فیها قلنا لا نسلم الفرق اذ لا سبیل
لهم ایضا فی المتنازع فیه وهو الدلیل او التاویل الحادث وانما یکون لهم سبیل لو حکموا انه

بصحته او فساده والمفروض خلافه والحق ان المراد بالسبيل الذى وقع التهديد
على اتباع غيره نفس المتعبد به لا طريقه الا لزم ان تكون العامه متبعه لغير سبيل
المومنين لتخصيص المومنين فى الايه بالمجتهدين لما سبق من ان غيرهم لا يعتبر فى انعقاد
الاجماع وسبيلهم الى الاحكام الادله من الكتاب والسنه وسبيل العامه التقليد وهو غير
ذلك واللازم باطل بالضروره والاتفاق **المسئله** الثانيه قوله واختلف
فى جواز عدم علم الامه فى عصر من الاعصار براجح اى بدليل لا يساويه دليل يخالفه
معمول على وفقه يعنى غير متروك حكمه سوى عمل بحكمه من دونه كلهم او بعضهم على قولين وا
لمختار الجواز اما اذا لم يقع من احد منهم العمل على وفقه فلا خلاف عند المحققين فى عدم
الجواز لانه اجتماع على الخطا وحكى العلامه فى شرحه على المختصر ان فى المسئله قولا بالجواز
مطلقا وقولا بالامتناع مطلقا وقولا بالتفصيل وهو الجواز ان عمل على وفقه والا فالامتناع
وفيما حكاه نظر لاستلزام القول بالجواز مع عدم العمل على وفقه القول بجواز اجتماع الامه
على الخطا احتج المجيز لعدم علمهم براجح معمول على وفقه عدم العلم به ليس اجماعا على عدم
العلم فان عدم العلم ليس علما بالعدم والا لزم ما لم يتفق على العلم به وهو باطل بالضروره احتج
المانع لذلك الدليل الراجح سبيل المومنين وقد عملوا بغيره فقد اتبعوا غير سبيل المومنين
وفيه **من الجواب** ما سبق من ان سبيلهم مراد به ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له
وقد اجيب بانه ليس بسبيلهم بل من شانه ان يكون سبيلهم **المسئله** الثالثه
اذا اختلف اهل العصر الاول فى مسئله على قولين واستقر خلافهم فى ذلك واتفق اهل العصر
الثانى على احدهما ففيه خلاف والمختار ان الاتفاق من اهل العصر الثانى على احد
قولى الاولين جايز وانه اجماع يجب اتباعه وهو قول اكثر المتاخرين منهم ابو العباس
وابو طالب وقول ابن شريح واتباعه وابى على وابى هاشم وابى الحسن الكرخى وابى الحسين
وابى عبد الله البصريين والرازى وابن الحاجب لما تقدم من الادله الداله على ان الامه لا
تجتمع فى عصر على خطا وقيل جايز وقوعه ولكنه لا يكون اجماعا يجب اتباعه وهو
قول بعض المتكلمين وبعض الحنفيه وبعض الشافعيه ورواه ابو طالب عن الصيرفى
وقيل ان الاتفاق المذكور ممتنع وقوعه وهو قول احمد بن حنبل والاشعرى والجوينى
والغزالى والامدى وابى بكر الصيرفى من اصحاب الشافعى واحتج اهل القولين الاخرين
ان المانعون لو قوعه فيما اشار اليه **بقوله** اذ لو وقع لكان حجه لتناول الادله
فيتعارض الاجماعان اجماع هولاء على عدم تسويغ الاخر واجماع الاولين على تسويغ كل منهما
وانه محال عادة واما المانعون لحجيته فيما اشار اليه بقوله او كان حجه يعنى لو كان الا
تفاق الواقع على الوجه المذكور حجه تعارضا اى الاجماعان اجماع الاولين على جواز
الاخذ بكل من القولين واجماع الاخرين على تعين احدهما فقوله تعارضا هو التالى فى الحجتين
وقوله لو وقع مقدم الحجه الاولى او كان حجه معطوف عليه وهو مقدم الثانيه وقوله

لان اختلافهم
اجماع

لان اختلافهم اجماع على التخيير بيان الملازمه لانها لا تتم الا ببيان الاجماع الاول فيحصل
التعارض بينه وبين الثانى قلنا **فى الجواب** على ما احتج به الطايفتان ما ذكرتموه من ان اتفاق
الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين ممنوع اذ كل فرقه تجوز ما تقول به وتنفى الاخر سلمنا
ذلك فمع انتفا القاطع اى مشروط بعدم ظهور القاطع فى احدهما وهذا الشرط لا يوجد بعد
تحقيق الاجماع الثانى لكونه قاطعا واحتج المانعون لو قوعه بوجه اخر وهو ان العاده تقضى
بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ لا تزال احدى الطايفتين تنصر مذهبها
بوجه اخر وهو انه لو وقع الاجماع الثانى لكان ناسخا للاول والاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا
والجواب عن الاول منع قضا العاده اذ لو امتنع لم يقع وقد وقع كخلاف الصحابه فى مسئله
العول واتفاق التابعين فيها على احد القولين ولو سلم فانما يمتنع عادة اذا كان اهل كل واحد من
القولين اما اذا كان القايل باحدهما نادرا فلا كما نجده فى كثير من اقوال القدما الذى لم يبق
لهم متابع وعن الثانى بان الاجماع الاول ان سلم مشروط بعدم الثانى فاذا ظهر انتفى الشرط
فينتفى المشروط واحتج المانعون بحجيته بوجوه اخر ايضا منها **قوله صلى الله عليه و
اله وسلم** اصحابى كالنجوم الحديث يقتضى جواز الاخذ باى القولين سوا حصل اجماع بعد
ام لم يحصل ومنها ان اهل العصر الثانى بعض الامه فلا يكون اتفاقهم حجه ومنها انه لو كان حجه
لكان الدليل وانه باطل والا لما خفى على اهل العصر الاول ومنها انه لو كان حجه لكان قول احدى
الطايفتين بعد موت الاخرى كذلك والجواب عن الاول ان الاقتدا بايهم للمقلدين والا لزم
ان يكون قول كل واحد منهم حجه يجب اتباعها ولو سلم كان قول كل واحد حجه ظنيه وهى
لا تقاوم الاجماع الثابت بالدليل القاطع كساير الظنيات وعن الثانى ان ذلك يقتضى انه لا يكون
اجماعهم الخالى عن سبق المخالفه حجه وانه باطل وعن الثالث انه لا يجوز خفا ذلك الدليل على
الكل ويجوز ان يخفى على البعض وعن الرابع بانه ملتزم كما يجى ان شا الله تعالى **المسئله**
الرابعه الاتفاق من اهل العصر عقيب اختلافهم قبل استقراره بان لم يطل زمان الاختلاف
جايز الا عند شرذمه قليله واما الاتفاق بعد الخلاف المستقر فالخلاف فيه كما تقدم
فى مسئله اتفاق العصر الثانى على احد قول العصر الاول الا ان جواز تحققه ووقوعه وكونه حجه
اظهر مما سبق لانه لا قول لغيرهم مخالفا لهم فى هذه المسئله وقولهم بعد ظهور خطايه والرجوع
عنه لم يبق معتبرا فهو اتفاق كل الامه بخلاف ما قبلها فانه اذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهم
بعض الامه ولذا فرق الدوارى بين المسئلتين فقال فى هذه المسئله انه يحسن الاجماع
بعد الخلاف وانه يكون حجه بخلاف المسئله الاولى ووجه الفرق بما ذكرناه اذا عرفت ذلك
فالقايل بالامتناع الامام يحيى بن حمزه عليه السلم والباقلانى والجمهور على جوازه وكونه اجماعا وكل
معتبر الانقراض جوزه لانه لما وقع منهم الاتفاق فى العصر الذى استقر فيه الخلاف
لم يكن اختلافهم اجماعا على تجويز الاخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن اتفا
قهم رفعا للمجمع عليه بخلاف اجماع العصر الثانى على احد قولى الاولين فانه رفع للمجمع عليه

وذهب الاقل الى انه ليس باجماع وحجة المانعين لوقوعه وحجيته كما تقدم من انه لو وقع
امكان حجة تعارض الاجماعان منهم بناء على عدم اشتراط الانقراض والجواب كما تقدم ايضا
المسئلة الخامسة اذا لم تفصل الامة بين مسالتين فهل يجوز لمن بعدهم ان يفصل بينهما
نظر فان قال اهل الاجماع بعدم الفصل او علم ان طريقة الحكم فيهما واحد لم يجز والا فالحق
الفرق والخلاف فيها كالخلاف فى مسئلة احداث قول ثالث ولذا لم يذكرها الامدى ولا ابن
الحاجب بل جعلاها مسئلة واحدة وحكما عليها بالحكم السابق وذلك كما حكى عن الثورى من الفصل
بين الجماع ناسيا والاكل ناسيا بقوله ان الجماع يفطر والاكل لا يفطر والاجماع ممن تقدم من العلماء
ان لا فصل بينهما وكما روى عن ابن سيرين من فصله بين مسئلة الزوج والابوين ومسئلة الزوجة
والابوين والادلة والشبه وجوابها توخذ الى هذه المسئلة مما سبق للمسئلة السادسة
قد عرف مما تقدم انه لا يجوز ان يتفق اهل العصر الثانى على خلاف اجماع من قبلهم ولا خلاف
الا ما حكاه قاضى القضاة عن الشيخ ابى عبد الله انه قال ان لم يجز ان يتفقوا على مخالفتهم لان
اهل العصر الاول اجمعوا على انه لا يجوز ان يقع الاجماع من بعد على خلاف قولهم فلو لم يجمعوا على
ذلك لجاز ان يتفقوا على مخالفتهم ويكون الاجماع الثانى فى حكم الناسخ للاول مسئلة الدليل
الدال على عصمة الامة عن الخطا يمنع وقوع الردة منهم جميعا لانها اعظم الخطا وكذلك
الفسق وسند المجوزون قالوا الردة تخرجهم عن تناول تلك الادلة لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا
امة والجواب ان ما ذكروه من كونها تخرجهم مردود بصدق صدقت الامة وارتدت
قطعا وهو محال ووجه صدقه انه زوال اسم الامة عنهم لما كان بارادتهم كان متاخرا عن
الارتداد بالذات فعند ان حصل الارتداد وحدث صدق عليهم الاسم حقيقة فصدق
الاسناد فتناولتهم الادلة واما انقسامهم فرقتين كل فرقة اخطات فى مسئلة واصابت
فى اخرى فالاصح جوازه لان المخطى فى كل واحد من المسئلتين بعض الامة والخطا ممتنع على الكل
دون البعض ومنعه الاكثرون من القدماء لان ذلك يوجب اجماع الامة على الخطا قلنا المراد
لا تجمع على الخطا فى حكم واحد بحيث تخرج الامة عن الصواب فى ذلك الحكم اذ لو كان المراد ما ذكروه
لكان تجويز الخطا او خطا كان فى كل واحد من اهل كل عصر ممتنعا والثانى باطل اما الملازمة
فلان الامة معصومة وقد اثبتم للبعض حكم الكل فيمتنع التجويز للعصمة واما بطلان الثانى
فلا يجوز تجويز الامكوه الا الامامية فى كل واحد من مجتهدى الاعصار الخطا فى بعض المسائل
والاصابة فى بعض بل لا يبعد ان يقطع المخطئة بذلك مسئلة فى بيان ما يثبت بالاجماع
وما لا يثبت به يقول يجوز ان يتمسك بالاجماع فيما لا يترتب الاجماع عليه اى كل شى لا
يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به سواء كان عقليا او شرعيا او لغويا او دنيويا واما
ما العلم بكون الاجماع حجة على العلم به فلا يصح الاستدلال عليه بالاجماع والاول كحدوث
العالم ونفى الشريك للصانع جل وعلا لان كون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك
لا نا قبل العلم بهما امكننا ان نعلم كون الاجماع حجة بان نعلم اثبات الصانع بامكان العالم

وبحدوث الاعراض

وبحدوث الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة
ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع والثانى كوجود الصانع وصحة النبوة فان العلم
بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على العلم بوجود
الصانع وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور والتمسك بالاجماع فى الامور الدينية سواء كانت غير
عقلية لا موقف عليه او شرعية وفى اللغوية متفق على صحته وفى الدنيوية خلاف وذلك كالاراء
والحروب وتدبير الجيوش وترتيب امور الرعية فللقاضى عبد الجبار فيه قولان احدهما امتناع مخالفته
والاخر جوازها وتابعه على كل من القولين جماعة وحجة المنع عموم الادلة الاجماع والمجوزون يخصونها
بالدينية لانها المتبادر منها مسئلة الاجماع ينقسم الى قطعى وظنى فالقطعى ما نقل الينا متواترا
ولم يسبقه خلاف مستقر مع انقراض العصر عليه وكذا فى الاصح ما سبقه خلاف او لم ينقرض العصر
عليه لافادة الادلة القطع بعصمة اهل كل عصر عن الخطا والظنى كالاجماع السكوتى وما
سبق الخلاف فيه وما نقله الاحاد وقد اختلف فى وجوب العمل به والمختار الوجوب
وهو قول ائمتنا والجمهور منهم الحنابلة ومعظم الشافعية وبعض الحنفية وانكره ابو عبد الله
البصرى وبعض الحنفية والغزالى من الشافعية لنا نقل الدليل الظنى الدلالة مقبول فى الاحاد
حيث فيجب العمل به اتفاقا فنقل الاحاد للدليل القطعى الدلالة اولى بان يجب العمل به لان الاول
ظنى بحسب الاصل فاحتمال الضرر فى مخالفة المقطوع اكثر من احتمال فى مخالفة المظنون
فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون فثبوته بالمقطوع اولى واحتج ابو عبد الله البصرى بان
ما يقع الاجماع يجب ان يشيع نقله ويتواتر من جهة العادة ورد بالمنع لجواز ان يستغنى
عن نقله بغيره اذا عرفت ذلك فالقطعى لا يعارض لان مخالفه اما قطعى او ظنى والكل ممتنع
واللازم فى القطعيان يثبت مقتضاهما وهما نقيضان والظنى ينتفى بالقطع بالنقيض
واما الاجماع الظنى فيجوز معارضته وحكمه اذا عارضه نص من الكتاب او السنة
الجمع بين كون الاجماع والنص بالتاويل حيث كان احدهما قابلا له بوجه ما فيؤول
القابل له من الاجماع والنص او التخصيص حيث كان احدهما قابلا له ثم ان لم يمكن الجمع
باحد الامرين وجب الترجيح باى وجوهه التى تجى فى اخر الكتاب ان شاء الله
تعالى ثم ان لم يمكن الترجيح لاحدهما على الاخر وجب الاهمال لان العمل بهما
غير ممكن والعمل باحدهما من دون الاخر ترجيح من غير مرجح مسئلة الاخذ باقل ما قيل
فى المسئلة اذا لم يجد دليلا على ما عداه اى الاقل قيل هو اخذ بالاجماع ومثل بالاستدلال
اصحابنا على قصر الامامة فى ولد السبطين بالاجماع على صحتها فيهم وبقول الشافعى بان
دية الذمى ثلث دية المسلم لشمول القول بالكل وبالنصف له مستدلا بالاجماع فيه
وهذا القول قريب الى الصواب والاقتصار على اقل ما قيل لفقد الدليل بعد
البحث عن مدارك الاحكام اذ هو اى فقد الدليل بعد النظر البليغ مستلزم ظن عدم
الوجود للدليل المستلزم ظن عدم الحكم فى الزايد على ما اقتصر عليه والا لزم تكليف الغافل

ثبت ان فقد ان الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب
وقولهم انه رجوع الى الغزل باستصحاب البراة الاصليه فهو متمسك بالاستصحاب لا بالا
جماع غير صحيح لان الاجماع دخلا في الاستدلال وهو في اثبات الحكم اذ لولاه لاستصحب
البراة الاصليه في نفي الكل فالاثبات في البعض بالاجماع والنفي عن البعض الاخر بالاستصحاب
وليس المراد ان النفي والاثبات ماخوذ ان من الاجماع فذلك مما لا يقول به احد وبما
ذكرناه يمكن الجمع بين القولين فالقايل بان ما هذا شانه اخذ بالاجماع يريد في اثبات
المتفق عليه لا في نفي الزيادة والقايل بانه ليس اخذا بالاجماع يريد في نفي الزياده او في
مجموع الاخرين لا في اثبات المتفق عليه وحده ويويد ماذكرناه كلام الغزالي في المستصفى
حيث قال في مسئلة دية اليهودي فان المجمع عليه وجوب هذا القدر
ولا مخالفة فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا اجماع فيه بل لو كان الاجماع على الثلث اجماعا
على سقوط الزياده لكان موجب الزيادة خارقا للاجماع وقول الرازي في المنتخب في هذه
المسئلة فهذه قاعدة متفرعة على الاجماع والاستصحاب بيانه ان الاصل عدم الوجوب
ترك العمل به في الاقل لانعقاد الاجماع عليه فيبقى الباقي على الاصل والله اعلم خاتمة
الحكم المجمع عليه ان كان قطعيا فجاحده لا يكفر ان لم يكن مما علم من الدين بالضرورة خلافا
لبعض الفقهاء لان الاجماع غير مفيد للعلم الضروري بالحكم بحيث يساوي الصلوات
ونحوها **المقصد** الرابع من مقاصد هذا الكتاب في امور عامة لما
تقدم من المقاصد الثلث وهو نوعان يجمعها ابواب ستة النوع الاول يتعلق بالنظر
في السند وهو الباب الاول والنوع الثاني يتعلق بالنظر في المتن من امر ونهي وعام وخاص
ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم وظاهر وماول وناسخ ومنسوخ وقد شملها بقية
الابواب والسند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر او احاد ومقبول او مردود ولا شك ان
الطريق الى الشي متقدم عليه طبعا فنقدمه وضعا **فنقول الباب** الاول في
الاخبار وفيه خمسة فصول الاول في بيان معنى الصدق والكذب والخلاف فيه والثاني
في الخبر المعلوم صدقه والثالث في الخبر المعلوم كذبه والرابع فيما لا يعلم صدقه ولا كذبه
والخامس في شرايط العمل بما يظن صدقه ولنات بها على هذا الترتيب فنقول فصل
الخبر قد يقال لمعنى الكلام المخبر به كما في قولهم الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب
وقد يقال لمعنى الاخبار كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشي على ما هو به بدليل
بعد ثبته بعن اذا عرفت ذلك فالخبر على كلا المعنيين صدق وكذب ولا قسم له
ثالث عند الجمهور وكل خبر لا بد فيه من دلالته على حكم ونسبة في الخارج والمراد بالحكم
الايقاع او الانتزاع اي التصديق والجزم بثبوت نسبته التي اشتمل عليها او انتفائها
ولسنا نريد بالدلالة عليه وجوده بحيث لا يتخلف عنها بل يجوز تخلفه والدلالة بحالها
كما في خبر المجنون والساهي والنائم والشاك من عدم الجزم لان الدلاله اللفظيه يجوز تخلف
المدلول عنها والمراد بدلالته على النسبة الخارجيه دلالته على تحققها في احد

الازمنة الثلث سوى كانت كذلك في نفس الامر لا لما عرفت من جواز تخلف المدلول عن
الدال في الدلالة القطعيه اللفظية بيان ذلك انك اذا قلت قام زيد فقد دل هذا الخبر
على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر وعلى الحكم بذلك الثبوت فان كان الموجود في الواقع ان زيدا
تطابق الحكم ثبوت القيام لزيد وما في الواقع وتطابق ايضا قيامه في الواقع الذي هو مدلول
الخبر وقيامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وان عليه كان الذي في الواقع
انه لم يقم فلا تطابق بين مدلول الخبر وما في الواقع وقد يظن عدم التغاير بين المطابق الذي
هو فيما مثلناه قيامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر وبين المطابق الذي هو قيامه في الواقع
مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وهو ظن فاسد لانهما متغايران بالاعتبار كما اشرنا
اليه **وتوضيحه ان** ثبوت القيام له اعتباران احدهما كونه مفهوما من الكلام مع
قطع النظر عن الواقع والاخر كونه الواقع مع قطع النظر عن الكلام وما يدل عليه فالوقوع باحد
الاعتبارين غيره بالاعتبار الاخر اذا استقر ذلك عندك **فالصدق مطا**
بقة حكمه اي حكم الخبر الذي هو الايقاع او الانتزاع او نسبته للواقع والخارج وما في نفس
الامر والكذب عدمها اي عدم مطابقة حكمه او نسبته للواقع لا ان حقيقة الصدق مطا
بقة حكمه او نسبته لاعتقاد المخبر وحقيقة الكذب عدمها اي عدم مطابقة حكمه او نسبته
لاعتقاد المخبر خلافا للنظام ومن تابعه فقالوا ان حقيقتهما ذلك حتى ان قول القايل السما
تحتنا معتقدا ذلك صدق وقوله السما فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد معناه
المشهور وهو التصديق الشامل للعلم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد الجازم الذي يقبله
والجهل المركب والظن فالخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق والموهوم كاذب لانه دال على
الحكم بخلاف الطرف الراجح ولما كان المتبادر من عدم مطابقة الخبر للاعتقاد ان يكون هناك
اعتقاد ولا مطابقة الخبر على ما هو القاعده في دخول النفي على كلام فيه تقييد كان الظاهر
ان يكون الخبر المشكوك واسطه بين الخبر الصادق والكاذب لانه لا اعتقاد فيه لتباين
الاعتقاد والشك والنظام ممن لا يثبت الواسطه فلا بد ان يقال ان عدم مطابقة
الاعتقاد اما بان يكون هناك اعتقاد ولا مطابقه او بان لا يكون هناك اعتقاد اصلا
ولا ان حقيقة الصدق مطابقة حكمه او نسبته للمجموع من الاعتقاد والمطابق
وحقيقة الكذب عدمها اي عدم مطابقة حكمه او نسبته للمجموع من الامرين خلافا
للجاحظ واتباعه فما عداهما اي ما عدى مطابقة المجموع وعدمها على هذا القول وا
سطه بين الصدق والكذب **وتحقيق** كلامهم ان الخبر اما مطابق للواقع
او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او بدون الاعتقاد فهذه اقسام
ستة صادقها المطابق للواقع مع اعتقاد المطابقه وكاذبها غير المطابق للواقع مع اعتقاد
عدمها والباقي ليس بصادق ولا كاذب وهو المطابق مع اعتقاد عدم المطابقه او بدون
اعتقاد وغير المطابق مع اعتقادها او بدون اعتقاد لنا في الاحتجاج لمذهب

للجمهور الاجماع على تكذيب الكافر اذا قال الاسلام باطل مع مطابقته لاعتقاده وتصديقه
اذا قال هو حق مع مخالفته لاعتقاده فلو كان للاعتقاد ولعدمه مدخل في تحقق الصدق والكذب
لم يصح ذلك اذ يكون الخبران بالعكس على قول النظام او واسطة على قول الجاحظ **ووجه** النظام
قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون فان الله تعالى حكم عليهم حكما مؤكدا بانهم كاذبون في قولهم انك لرسول الله
مع مطابقته للواقع فلو كان لمطابقة الواقع او لعدمها مدخل في تحقق الصدق والكذب لما صح ذلك
اذ يكون اما صدقا او واسطة والجواب ان الدليلين اذا تعارضا في الظاهر وامكن حمل احدهما
على وجه يسقط معه التعارض وجب وما ذكره محمول على رجوع التكذيب الى خبر تضمنه نشهد
في نشهد انك لرسول الله والخبر المتضمن هو ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بـ
شهادة ان واللام والجملة الاسمية ولا شك انه غير مطابق للواقع لانهم المنافقون الذين يقولون
بالسنتهم ما ليس في قلوبهم او نصه (?) المؤكدات التي هي ان واللام والجملة الاسمية فانها وان
دخلت على المشهود به وهو انك لرسول الله وحققتها ان تعد (?) تأكيد ما دخلت عليه فهي تشعر
بان الشهادة عن جد كامل ورغبة وافرة والواقع بخلاف ذلك او محمل رجوع التكذيب الى
الخبر المشهود به وهو قولهم انك لرسول الله لا في نفس الامر بل في زعمهم الفاسد واعتقادهم
الكاسد لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فكانه قال تعالى والله يشهد ان المنافقين
يعتقدون انهم كاذبون في خبرهم الصادق وهو قولهم انك لرسول الله او على رجوع التكذيب
الى حلفهم بانكار ما قالوا لما رواه البخاري في صحيحه عن زيد بن ارقم قال كنت في غزاة
فسمعت عبد الله بن أُبي ابن سلول يقول لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله
ولو رجعنا من عنده ليخرجن الاعز منها الاذل فذكرت ذلك لعمي فذكره لرسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم فدعاني فحدثته فارسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى عبد الله بن أُبي واصحابه
فحلفوا ما قالوا فكذبني رسول الله وصدقه فاصابني هم لم يصبني مثله قط فجلست في البيت فقال
لي عمي ما اردت الى ان كذبك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومقتك **فانزل الله تعالى**
اذا جاءك المنافقون فبعث الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان الله صدقك يا زيد ووجه
الجاحظ قوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وتقرير استدلاله ان الكفار حصروا اخبار
النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالحشر والنشر كما يدل عليه قوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق في الافترا
على الله وكونه خبر احال الجنة وارادوا بكونه خبر احال الجنة غير الكذب لانه قسيمه وقسيم الشيء
يجب ان يكون غيره وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدم صدقه فكيف يريدونه وهم عقلاء
من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا بكاذب ليكون هذا
منه بزعمهم وان كان صادقا في نفس الامر فانتفى المذهبان الاولان وثبت الواسطة وهو
المطلوب والجواب ان معنى قوله تعالى ام به جنة او لم يفتر لذكره قسيما للافترا فعبر
عن هذا بذلك لان المجنون لا افترا له اذ الافترا هو الكذب عن عمد لا الكذب مطلقا

يدل عليه استعمال

يدل عليه استعمال العرب ولعل ائمة اللغة عنهم والمجنون لا عمد له فقوله ام به جنة ليس
قسيما للكذب بل لما هو اخص منه وهو الافترا فيكون هذا حصر الكذب في نوعيه الكذب
عن عمد والكذب لا عن عمد واما استدلال بما روي عن عائشة وقد سمعت بخبر رواه بعض
الصحابة والله ما صدق ولا كذب فمعارض بما روي عنها ايضا انها قالت فلان يكذب ولا
يعلم انه يكذب على انه يحتمل انها ارادت ولا كذب بعمد تحسينا للظن بالراوي جمعا بين
الادلة وقد استدل بقوله تعالى ويحلفون على الكذب وهم يعلمون على ابطال قول الجاحظ في
الكذب لانه لو كان كما زعم لم يكن لقوله تعالى وهم يعلمون فائدة بل يكون تكرارا صرفا واما
قوله تعالى ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون فقد احتج به صاحب الجوهرة
على اثبات المذهب الاول وابطال ما عداه متوهما ان معنى قوله تعالى ويحسبون انهم على شيء انهم
معتقدون لصحة ما حلفوا عليه وهو وهم كاذب لان المعنى انهم يحلفون لله في الآخرة انهم
ما كانوا مشركين كما يحلفون لكم في الدنيا انهم منكم ويحسبون انهم على شيء من النفع بالايمان الكاذبة
الا انهم هم الكاذبون في حلفهم انهم ما كانوا مشركين وكيف يصح التفسير بانهم يعتقدون
هنالك صحة ما يحلفون عليه مع الاضطرار الى علم ما اتتهم به الرسل ولوالدنا قدس الله روحه
قول في الصدق والكذب مغاير لما تقدم حاصله موافقة الجاحظ في معنى الصدق وموافقة
النظام في معنى الكذب ان كان ثم اعتقاد فالواسطة عنده ثلث صور مطابق الواقع وغير
المطابق اذا كانا من دون اعتقاد دون الواقع كخبر الساهي والمجنون والنائم والشاك ومطابق
الاعتقاد دون الواقع وهو الجهل المركب واما مطابق الواقع مع اعتقاد عدم المطابقة فهو
واسطة في قول الجاحظ كذب في هذا القول وممن اثبت الواسطة الامام المؤيد بالله احمد بن الحسين
عليهم السلام لانه صرح في شرح التجريد **في باب الاقرار** بان اقرار الهازل لا يوصف بصدق ولا
كذب وفي كلام فيه في الشهادات ما يدل على ان خبر الساهي والناسي يوصف بالكذب اذا خالف
الواقع مخالف لكلامه هذا الوجه هذا القول وللشيخ الحسن الرصاص قول آخر حاصله ان مطابق
الواقع صدق كما قال الجمهور وما خالف الواقع كذب في صورتين احداهما ان يخالف الاعتقاد كما قاله
الجاحظ والاخرى ان يصدر الخبر لا عن امارة سواء وافق الاعتقاد او لم يكن ثمة اعتقاد واما
ان صدر الخبر المخالف للواقع عن امارة لم يسم خبره كذبا ولا يسمى كاذبا وهذا كان يخبرك
مخبر بقدوم زيد ثم يخبر انت كذلك وينكشف عدم قدومه قال اذ المعلوم لغة وشرعا ان مثل
هذا لا يسمى كذبا ولا المتكلم كاذبا وهذا التفصيل الذي ذكره في مخالف الواقع مخصوص
بما اذا لم يكن مكلفا بالاخبار بخلاف ما اخبر عنه وماخوذا باعتقاده واما ان كان مكلفا بذلك
فان فسق بالاخلال بما كلف به وخرج الى عداوة الله تعالى فهو كاذب والخبر كذب وهذا كالاخبار
بان الله تعالى جسم وان له ثانيا وسواء اخبر بذلك لشبهة او جرأة وان لم يفسق كالاخبار
بالشفاعة للفساق فهو محتمل للكذب وعدمه انتهى كلامه وانت خبير بان هذه تفصيلات
بعيدة لا تنتهض على شيء منها دلالة واذ قد عرفت ان الخبر ينقسم الى صدق وكذب

فمنه معلوم الصدق ومنه معلوم الكذب ومنه ما لا يعلم فيه الاحدهما وقد وضع لكل من الثلثه

فصل

الاقسام فصلا فقال **والعلوم صدقه** من الاخبار منه ما هو متفق عليه ومنه
ما هو مختلف فيه فالمتفق عليه اربعه الاول **خبر الله تعالى** فانه لا يجوز فيه الكذب لما فيه من النقص
الذي لا يجوز على الله تعالى والثاني **خبر رسول الله صلعم** لانه معصوم عن الكذب عمدا على الاطلاق
وسهوا في التبليغ لدلالة المعجزات وقد تقدم تقديره والثالث **ما علم وجود مخبره ضرورة** كقولنا
الواحد نصف الاثنين وكقولنا الصلوة واجبة فانما معلومة من ضرورة الدين **او نظرا** كقولنا
العالم حادث وكخبر احدنا الموافق لخبر المعصوم والرابع **خبر الامة** كلها لشهادة الله تعالى ورسوله
بعصمتها **والمختلف** فيه سته الاول الخبر **المحفوف بالقراين** كخبر ملك عن موت ولده والمريض
عنده سواه مع خروج النسا على هيئة منكره وخروج الملك وراء الجنازه على نحو تلك الهيئه
فانه يفيد العلم وهو اختيار والدنا قدس الله روحه وقول النظام والجويني والرازي والآمدي
وابن الحاجب والبيضاوي وظاهر كلام الرازي حيث قال في المنتخب والباقون الكروخي ان المنكرين
لافادته العلم هم الاكثر **والثاني الخبر المتواتر وهو** في اللغه ما تتابع من الامور واحدا بعد واحد بفترة من

وفي الاصطلاح

الوتر ومنه ثم ارسلنا رسلنا تترى **خبر بلغت رواته عددا**
لا يكذب عادة المستحيل في العادة وقوع الكذب من ذلك العدد **خلافا للسمنية** وهم
قوم من الهند **وكذا البراهمة** وهم قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل فانهم انكروا
افادة العلم حال كونه **ماضيا وحاضرا عند اكثرهم وماضيا فقط عند الاقل** منهم حيث
قالوا لا علم في غير الضروريات الا ما يعلم بالحواس دون الاخبار وغيرها **لنا** انا نجد من انفسنا
العلم الضروري **ضرورة بالبلاد النائية** كمكه والمدينه **والامم الماضيه** من الخلفا والانبيا
والصحابه كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعا
وقد اورد عليه شكوك منها ان التواتر لا يقع لانه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو
ممتنع عادة ومنها انه لو وقع لم يفد العلم لجواز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا
ينافي كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولان الجملة مركبة من الاحاد بل هي نفسها فاذا جاز
كذب الاحاد جاز كذب الجميع قطعا لان لازم الجزء لازم الكل وتجويز الكذب ينافي
حصول العلم ومنها انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين لجواز ان يخبر جمع كثير
بشي ومثلهم بنقيضه وذلك محال ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما
نقلوه عن موسى او عيسى صلوات الله عليهما انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا
صلى الله عليه واله وسلم فيكون باطلا ومنها انه لو افاد العلم يكن ضروريا اذ لو كان كذلك
لما فرقنا بين ما مثلناه وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا
وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقرب بالضرورة
ومنها انه يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في التواتر للمخالفه والكل مردود اما
اجمالا فان دليلنا ضروري وما ذكرتموه تشكيك في ضروري فلا يسمع واما تفصيلا

فالجواب عن الاول

فالجواب عن الاول بانه قد علم وقوعه والفرق وضوح الداعي هنا لا في الطعام
وعن الثاني بان حكم الجمله قد يخالف حكم الاحاد فان الواحد جزء العشره لا العشره
والعسكر تغلب وتفتح والواحد لا يغلب ولا يفتح وقولهم لازم الجزء لازم الكل انما
يصح في الاجزا المحموله واما الاجزا الخارجيه فلا وعن الثالث بانه فرض محال وعن
الرابع بالمنع لكمال العدد في جميع المراتب وعن الخامس بان الضروري انواع مختلفه يفارق
بعضها بعضا بالشرعه وغيرها وعن السادس بان الضروري لا يستلزم لا
الوفاق لجواز العناد والاورد خلاف السوفسطائيه واذ قد عرفت ان التواتر يفيد العلم
فهذه مسئله تشتمل على امور ثلثه اولها في الخلاف في العلم الحاصل عنه هل ضروري
او نظري وثانيها في الشروط التي لا يحصل عنه العلم من دونها والخلاف فيها
وثالثها في التواتر المعنوي اما الاول فقال الامام الهادي الى الحق يحيى بن الحسين
عليه السلم صرح به في كتاب البالغ المدرك والجمهور من ائمتنا والفقها والمتكلمين من
المعتزله والاشاعره **وهو ضروري لوقوعه لمن لم ينظر** في احوال المخبرين من العدد
وانتفا المواطاة ونحو ذلك **ولمن لم يبلغ حد النظر كالصبيان** والبله الذين لا يتاتى
منهم النظر بالضرورة ولو كان نظريا لما حصل لغير الناظرين **وقيل** بل العلم الحاصل
عن التواتر **نظري** وهو قول البغداديين وابي الحسين البصري وابن الملاحمي من المعتزله
والجويني من الاشاعره وبعض الفقها وذلك **لاحتياجه الى المقدمتين** ولو كان ضروريا
لم يحتج بيان ذلك ان العلم لا يحصل الا بعد العلم **بانتفا اللبس في مخبره** بان يكون
محسوسا لا اشتباه فيه **وبعد علم انتفا داعي الكذب** وذلك بان يكون المخبرون جماعه
لا داعي لهم اليه وكلما كان كذلك فليس بكذب وما ليس بكذب فهو صدق لعدم الواسطه
ورد **بالمنع لاحتياجه** الى سبق العلم بذلك بل يحصل العلم ولا يلتفت الذهن الى الامور
المذكوره وقد لا يلتفت اليها على التفصيل وامكان الترتيب لا يوجب الاحتياج والا لزم
في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعه زوج فلك ان تقول لانه ينقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين
زوج واذا قلت الكل اعظم من الجزء فلك ان تقول لان الكل مركب منه ومن غيره والمركب
من الجزء ومن غيره اعظم من الجزء فالكل اعظم من الجزء وقيل **بالوقف للتعارض** بين الادله
وعدم تميز الصحيح منها عن غيره وهذا قول المرتضى الموسوي والآمدي واما الثاني فمن
الشروط ما هو صحيح ومنها ما هو فاسد اما الشروط الصحيحه فثلثه كلها في اهل
التواتر وقد جمعها قوله **وشرط في كل مرتبة بلوغ المخبرين عددا يمنع الاتفاق عادة**
مستندين الى الحس فاولها تكثر المخبرين وبلوغهم حدا يمنع العادة من الاتفاق منهم
والتواطؤ على الكذب وثانيها اسنادهم لذلك الخبر الى الحس لا الى غيره كالعقل فانه

لا يفيد قطعا وثالثها استوى مراتب المخبرين وطبقاتهم في الشرطين الاولين
فلا تخلو مرتبة عنهما **وضابطه** اي ضابط شرط التواتر والعلم بحصوله عند
القايلين بان العلم الحاصل عن التواتر ضروري **حصول العلم** بصدقه فاذا علم ذلك
علم وجود الشرايط لان الضابط في حصول العلم عنه سبق العلم بها خلافا لمن يرى
انه نظري **واذ قد عرفت** انه لا بد فيه من العدد فقد وقع **في اقله**
اي اقل ما يحصل به العلم **اقوال** كثيرة فقيل يكفي في حصول العلم **اربعة** ذكر هذا
القول صاحب الفصول اذ كم من اربعة يحصل العلم بقولهم دون الف وقطع ابو الحسين
البصري وابو بكر الباقلاني والسبكي وغيرهم بانه لا يحصل العلم بخبر الاربعة قال الباقلاني
اذ لو افاده قول الاربعة الصادقين لافادة قول كل اربعة صادقين ولو كان كذلك لم تجب
تزكية شهود الزنا لكن تزكيتهم واجبة بالاتفاق اما الملازمة الاولى فلان الحكم على شيء حكم
على مماثله واما الملازمة الثانية فلانه ان علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فيستغني عن
التزكية وان لم يعلم بذلك لزم ان يعلم كذبهم لان الفرض ان يحصل العلم بالصدق
قول اربعة صادقين فمتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم فينتفي الملزوم
وهو قول اربعة صادقين وانتفاؤه ليس لانتفاء القول ولا لانتفاء الاربعة لوجودهما
فتعين ان يكون لانتفاء الصدق وبانتفائه يتعين الكذب لعدم الواسطة واذا تعين
كذبهم لم يحتج ايضا الى التزكية لخلوها عن الفايدة **والجواب** ان ما ذكروه من
الشرطية مبني على ما يجي لهم من ان كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد
العلم بغير تلك الواقعة وكليته ممنوعة لانه انما يصح اذا تساوى الخبران في القرائن
العائدة الى اخبار المخبرين واحوالهم والوقايع والسامعين من كل وجه للعلم الضروري
بتفاوت حصول العلم بتفاوتها واستواؤهما من كل وجه بعيد عادة وقولهم
لان الحكم على الشيء حكم على مماثله مسلم ولكن لا مماثلة مع الاختلاف **نعم** اذا استوى
الخبران من كل وجه حصل التماثل ولزم الصدق ولكنه في غاية البعد **و**قيل لا
يكفي اربعة بل لا بد من **خمسة** واختاره صاحب الفصول ونسبه الى الجمهور وقطع
قاضي القضاة وابو رشيد بنقصها عن العدد الذي يحصل به العلم وتوقف الباقلاني
فيها **وجه** القاطعين بمثل ما احتج به الباقلاني وهو انه لو افاده قول خمسة
صادقين لافادة قول كل خمسة صادقين الخ **والجواب** كالجواب وقد اورد على
الباقلاني واجيب عنه بان خبر الخمسة ليس محلا للعلم حتى يتساويا فيكون موجبا للعلم بدون
التزكية وقد لا يكون موجبا له فيعلم كذب واحد فيجب التزكية لا لان الخمسة ليس محلا
للعلم حتى يتساويا في كونهما غير مفيدين للعلم بانفسهما بل ليعلم عدالة الاربعة وصفتهم
بخلاف الاربعة فانه يجب التزكية فيه لاجل ان هذا القدر ليس محلا للعلم فيعلم
بالتزكية فلا تكون التزكية مشتركة بينهما بل تختص بالاربعة **و**قيل اقل ما يحصل

به العلم سبعة

به العلم **سبعة** ذكر هذا القول ايضا صاحب الفصول ولعله مقالات الباطنية **و**قال
الاصطخري اقله **عشرة** لان ما دون العشرة احاد **و**قيل **اثنا عشر** كعدد النقباء في قوله
تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وذلك نصبوا للتعريف باحوال بني اسرائيل فلو لم يحصل العلم
بقولهم لم ينصبوا **و**قال ابو الهذيل اقله **عشرون** **لقوله تعالى** ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين وخص هذا العدد ليفيد خبرهم العلم باسلام الذين يجاهدونهم بل
ويقاتلونهم **و**قيل اقله **اربعون** لان الله تعالى قال يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين وكانوا
كما قال اهل التفسير اربعين رجلا فلو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا حسب النبي لاحتياجه
الى من يتواتر به امره **و**قيل اقله **سبعون** **لقوله** تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
لميقاتنا وانما خصهم لما مر **و**قيل في اقله **غير ذلك** كما قيل من انه ثلثمائة وبضع عشرة
عدد اهل غزوة بدر لان الغزوة تواترت عنهم وكما حكى الرازي عن قوم انهم شرطوا عدد
اهل بيعة الرضوان قال في البرهان وهم الف وسبعمائة وهذه الاقوال **مما لا دليل عليه** وما
ذكروه ليس مما يتمسك به لانه لا يعد شبهة فضلا عن ان يكون حجة لانها مع تعارضها
وعدم مناسبتها للمدعى لا تدل على اشتراط تلك الاعداد في افادة العلم وذلك ظاهر
والصحيح اختلافه اي عدد التواتر في تحصيل العلم **باختلاف المخبر** والمراد به الجنس وذلك
في التدين والجزم والتنزه عن الكذب وتباعد الديار وارتفاع تهمة الاغراض والاطلاع
من المخبرين على المخبر به عادة كدخائل الملك اذا اخبر واعن احواله الباطنة وفي اشباه ذلك
الصفات ونحو ذلك **و**باختلاف **المخبر** وهو السامع فكم من سامع يحصل العلم بخبر جماعة ولا يحصل
لاخر بذلك الخبر وذلك لاختلافهم في تفرس اثار الصدق والادراك والفطنة **و**باختلاف **المخبر
عنه** اذ لا يخفى على الذكي ان الاختلاف فيه موجب للاختلاف في العلم بخبر اقل واكثر وكذلك
اختلاف المخبرين والسامعين **واما الشروط** الفاسدة فقد بينها بقوله
واشتراط الاسلام في اهل التواتر **والعدالة** فيهم **و**كون المعصوم منهم عند الامامية وابن الراوندي
وابن الهذيل لانه اشترط عصمتهم جميعا او وجود المعصوم فيهم **و**اهل الذلة عند اليهود
وحصول **اختلاف النسب** فيهم **و**اختلاف **الدين و**اختلاف **الوطن** وجميع ما ذكروه **فاسد لحصول
العلم بدونها** ضرورة وللجميع شبهة واهية **اما الاول** فلان الكفر عرضة
الكذب والتحريف والاسلام والعدالة ضابط الصدق والتحقيق ولهذا اختص المسلمون
بدلالة اجماعهم على الصدق ولم يحصل العلم باخبار النصارى بقتل المسيح مع كثرة عددهم
وليس ذلك الا لان الكفر مظنة الكذب وكذلك الفسق مظنة الكذب فعدمهما شرطا
وما ذكروه باطل للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم
وان كانوا كفارا ولعا دلالة الاجماع على الصدق فانما اختصت بالمسلمين بالادلة السمعية

دون العقليه واما حديث النصارى فلا نسلم ان عدم العلم انما كان للكفر والفجور
لجواز ان يكون الاختلال فى الاصل او الوسط بان لا يكون المخبرون فيهما متصفين بالصفات
المذكوره **واما الثالث** فلانه لو لم يكن المعصوم فيهم لم يمنع الكذب اما
الملازمه فلان غير المعصوم يجوز الكذب عليه فيجوز على كل واحد واذا جاز كذب الاحاد
جاز كذب الجميع واما بطلان اللازم فلان تجويز الكذب ينافى حصول العلم ونحتج لهم
باطل اما اولا فلانه نصب للدليل فى مقابلة الضرورة وعلما من القطع بحصول العلم بتقول
الكفار واما ثانيا فبان حكم الجمله يخالف حكم الاحاد **وقد تقدم** واما ثالثا
فلانه لو كان كذلك لكان العلم حاصلا بقوله بالنسبة الا من سمعه لا بخبر التواتر واما
الرابع فلان اهل التواتر اذا لم يشتملوا على اهل الذلة لم يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض
بخلاف ما اذا اشتملوا عليهم فانه لخوف مواخذتهم بالكذب تمنعهم عنه ولو صح ما
ذكروه لثبت غرضهم من ابطال العلم بالخبر المتواتر بمعجزات عيسى ونبينا صلى الله عليه واله وسلم
وعلى جميع الانبيا حيث لم يدخلوا فى الاخبار بها لانهم اهل الذلة والمسكنة لكنه باطل لحصول
العلم باخبار العظما اهل الشرف والسيادة بل ربما كان حصول العلم هنا اسرع من حصوله
بخبر اهل الذلة لترفع هولا عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة اهل الذلة به لخستهم
واما الخامس والسادس والسابع فلان اتفاق النسب والدين والوطن مظنة
التواطؤ على الكذب لغرض وهو باطل ايضا للعلم بحصول العلم باخبار متوطنى بقعه واحده
وان اتفقت اديانهم وانسابهم كما ذكرناه فى اهل قسطنطينية وشرط قوم ان لا تحويهم بلد ولا
يحصدهم عدد لمثل ما تقدم وهو ايضا فاسد لانه قد يحصل العلم بخبر اهل بلد من البلاد
بخبر الحجيج واهل الجامع لواقعة وقعت مع كونهم محصورين والفرق بين متوطن بقعه واهل بلد
لا يخفى **وفرقهم** اى قول ابى الحسين البصرى وابى بكر الباقلانى ومن وافقهما كالشيخ ابى الحسن الرصاص
والقاضى جعفر بن احمد **كل خبر من جماعة افاد علما بواقعة لشخص فمثله** اى مثل ذلك
فى العدد سوا كان اهل الخبر الثانى هم الاول ام غيرهم يجب ان **يفيد العلم بغيرها** لذلك الشخص
او لغيره قال ابو الحسين فى المعتمد ومن حكمه انه اذا وقع العلم لعاقل لزم ان يقع لكل عاقل وقالم
بالله وص بالله والبو رشيد والصاحب الكافى وصاحب الجوهرة ان ذلك فى العدد الكثير
فاما القليل فيجوز ان يقع العلم بخبره دون خبره لشخص دون شخص هذا محصل الخلاف فى
هذا الحكم وما ذكره ابو الحسين ومن معه فيه **صحيح ان تساويا** لا فى العدد وحده
كما ذكروه بل لا بد من تساوى المخبرين والواقعة والمخبر **من كل وجه** لما علمت من تفاوت افادتهم
العلم بتفاوتها **وهو** اى التساوى من كل وجه **بعيد** جدا لتفاوتها عادة **واما الامر**
الثالث فقد تقدم بين الكلام فيه بقوله **واختلاف الاخبار فى الوقايع** يعنى ان المخبرين اذا
بلغ عددهم الحد التواتر لكن اختلفت اخبارهم بالوقايع التى اخبروا بها مع اشتراك جميع
اخبارهم فى معنى مشترك بين مخبراتهم سوا كان الاشتراك فى ذلك المعنى على جهة

بالتضمن كان يكون

التضمن كان يكون داخلا فى الوقايع التى اخبروا بها وجزا من كل واحدة منها او على جهة
الالتزام كان يكون المشترك خارجا لازما لكل واقعه فانه **يفيد تواتر القدر المشترك**
ضرورة لاتحاد اخبارهم فيه ونظايره اكثر من ان تحصى **كشجاعة على عليه السلام** فان الاخبار بوقايعه
فى حروبه من انه فعل فى بدر كذا وقتل فى يوم احد كذا وهزم فى خيبر كذا ونحو ذلك تدل
بالالتزام على شجاعته وذلك لان الشجاعة من الملكات النفسانيه فيمتنع ان تكون نفس الهزم
المحسوس او جزا منه لكن الشجاعة لازمة لجزئيات الهزم والقتل فى الوقايع الكثيره فتكون
دلالة الهزم ونحوه فى الوقايع الكثيره على الشجاعة بطريق الالتزام **ومن ذلك جود حاتم**
فان ما يحكى من عطاياه من الخيل والابل والعين وغيرها يدل بالتضمن على جوده وجعلت جهة
دلالة التضمنيه من جهة الظاهر اذ الجود فى الحقيقه يطلق على الملكة النفسانيه النفسانيه
وفى الظاهر يطلق على الاثر الصادر عنها وقد اريد بالجود هنا ما هو الظاهر وهو اعطا
ما ينبغى لا لعوض مطلقا فيكون جزا من الاعطا المخصوص فيكون دلالة كل واحد من خصوصيات
الاعطا عليه بطريق التضمن ولو اريد بالجود الملكة النفسانيه لم تكن دلالة كل اعطا
مخصوص عليه بالتضمن لان الملكة النفسانيه يمتنع ان تكون جزا من الاعطا المخصوص بل
تكون من الدلالة الالتزاميه **واعلم ان هاتين الدلالتين** المذكورتين
فى المثالين معلومتان قطعا من جهة التواتر وان لم يكن شى من الوقايع الجزئيه معلوما قطعا
وتحقيق ذلك ان الاخبار الجزئية المتعلقة بخصوصيات الوقايع لها حالتان حالة الانفراد
وحالة الاجتماع وهى فى حالة الانفراد لا تفيد علما قطعيا اصلا لا بخصوصية الشجاعة
والسخاوة فى المثالين المذكورين ولا بالشجاعة والسخاوة المطلقتين وهما القدر المشترك
بين الجزئيات لانها باعتبار الانفراد من جملة اخبار الاحاد فلا تفيد علما قطعيا واما فى حالة
الاجتماع فتفيد علما قطعيا بالقدر المشترك كالشجاعة والسخاوة المطلقتين ولا يفيد
علما قطعيا بخصوصية شى من جزئيات الشجاعة والسخاوة لانها باعتبار القدر المشترك من
جملة الاخبار المتواترة وباعتبار الخصوصيات من جملة اخبار الاحاد فتامل **والثالث**
مما اختلف فى العلم بصدق قول **ومنه** عند الاكثر **خبر الواحد**
اذا اجمع على العمل بمقتضاه اى وقع الاجماع من الامة او من العترة على العمل به والاخذ الحكم عنه وذلك
للعصمة للامة والعترة **عن الخطا** فلو كان كذبا لكانوا مخطئين فى الاسناد اليه **وقيل**
انما يعلم صدقه **مع الحكم** من اهل الاجماع **بصحته** لعصمتهم عن الخطا فى احكام بخلاف العمل
بمقتضاه فيجوز ان يكون العمل حقا وله دليل لم يطلعوا عليه ويلزم منه تخطيتهم فى الاسناد
لا يقال فيلزم ان لا يجوز احداث دليل لانه يقال يجوز تعدد الادلة فلا تستلزم صحة دليل
فساد اخر موافق له فى الحكم والرابع مما اختلف فى العلم بصدقه قوله **ومنه الخبر المتلقى**
بالقبول على الاصح وهو ما كانت الامة او العترة بين عامل ومتاول له فى ذلك **لتضمنه الاجماع**

على الصحة اى كون اهل الاجماع بين عامل به ومتاول له متضمن لصحته علما
به وتاولوه اذ لم يصح لما عمل به بعض وتاول اخرون لعدم الحاجة الى تاويل الباطل وهذا
قول اكثر ائمتنا وابي هاشم وبعض المحدثين وقاضي القضاة والغزالي والجمهور على انه ظني
قالوا لان قبول الامة له لا يخرجه عن الاحاد **قلنا مسلم** لكن المدعى قطعيته
لا خروجه عن الاحاد ولا تنافي بين القطع والاحاد كخبر الواحد المحفوف بالقراين واما
الخبر العامل به الاكثر من الصحابة وغيرهم حال كونهم منكرين على المخالف العامل
بغيره ففرع على الخلاف في حجية قول الاكثر وقد تقدم وقد ذهب عيسى بن
ابان الى انه يفيد القطع **واحتج** فيه بما رواه ابن سعيد الخدري وعبادة بن
الصامت من خبر الصرف وما رواه غيرهما من خبر تحريم المتعة وقال لما اجمع اكثر
الصحابة على العمل بموجبهما وانكروا على من خالف فيهما صار كل واحد منهما حجة متبعة
فاجمع التابعون على العمل بهما ولم يجوزوا المخالفة في ذلك وما ذكره لا حجة فيه وقوله
لما اجمع اكثر الصحابة على العمل بموجبهما وانكروا على من خالف فيهما صار كل واحد منهما
حجة متبعة احتجاج بنفس المتنازع كما لا يخفى واجماع التابعين لا حجة فيه لجواز اجماع
اهل العصر الثاني على احد قولي الاولين كما سبق **والخامس** مما اختلف في العلم
بصدقه قول ومنه خبر الواحد في مشهد جماعة لا تتعمد مثلهم الكذب بما لو كان
لعلموه وذلك بان يكون المخبر به ظاهرا مكشوفا لا لبس فيه ولا مانع يصرفهم
عن تكذيبه من تدين او رغبة او رهبة فسكت ذلك الجمع الكثير ولم يكذبوه فانه
يعلم صدقه لان سكوتهم عن تكذيبه كالاخبار بتصديقه فاذا لم يجز ان يخبروا بالصدق
وهم عالمون بكذبه لم يجز ان يسكتوا ولان النفس ميالة الى تكذيب الكاذب ومتى كفت
عنه وجدت من الكف ضررا فاذا لم يصرف عنه صارف وجب ان تكذبه باجمعها
او بعضها ان كان كاذبا **والسادس** مما اختلف في العلم بصدقه قول ومنه
على الاصح ما اخبر به بحضرته عليه مع دعوى علمه به اي دعوى المخبر علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم
بما اخبر به مطلقا دينيا كان او دنيويا او مع عدمها اي دعوى العلم ان كان المخبر به
دينيا لم يعلم من الدين خلافه او علم خلافه ولكنه يجوز تغييره بان لا يمنع من جواز نسخه
مانع او كان المخبر به دنيويا لا يخفى عليه بان يكون ظاهرا لا لبس فيه ولم ينكره فان
امساكه عن انكار ما هذا شأنه يدل على صدقه وحاصل ما ذكرناه ان المخبر اما ان يدعي
علم الرسول بما اخبر به او لا ان كان الاول فسكوت النبي صلعم عن الرد عليه مع كونه كاذبا
يقتضي بصدقه فكان دليلا عليه وان كان الثاني فاما ان يكون دينيا او دنيويا وعلى
الاول اما ان يعلم خلافه من شرعه او لا ان لم يعلم فسكوته دليل الصدق والا
كان ايهاما في الدين وان علم فان كان مما يجوز تغييره فكذلك والا فلا يدل على الصدق لجواز
ان يكون مما لا يؤثر فيه الانكار كمضي كافر الى كنيسة وعلى الثاني ان علمنا انه لا يخفى عليه

صدق الخبر

صدق الخبر من كذبه فسكوته دليل الصدق والا قبح لما فيه من السكوت على المنكر
والايهام **فصل** والمعلوم كذبه منه ما كذبه التنزيل او الرسول صلعم او جمع
يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة والعقل ظاهرا وما علم خلافه ضرورة
كقول القائل النار باردة او نظرا كقول القائل العالم قديم وما نقل عنه عليه بعد
تدوين الاخبار واستقرار السنن ثم بحث عنه بحثا بليغا فلم يوجد في بطون الكتب
المدونة بجمع الاحاديث ولا في صدور الحفاظ الذين اشتهروا بالسنة النبوية واتعبوا
نفوسهم في ضبطها وحفظها وذلك لعلمنا ان الاخبار قد دونت وجمعت وحفظت فاذا
لم يوجد علمنا كذبه كما اذا قال الراوي هذا الخبر في الكتاب الفلاني فلا نشاهده فيه
ومنه في الاصح خبر الواحد المنفرد بما تتوفر الدواعي على نقله وشورك فيه بان
يطلع عليه الجم الغفير واما اذا كان مما لا يقف عليه الا الافراد فلا يدل الانفراد على
الكذب وتوفر الدواعي الى نقله اما لتعلقه بالدين اي باصل من اصوله والا لم تتوفر كما
يجي ان شاء الله تعالى وذلك كاصول الشريعة كصلاة سادسة ينفرد بنقلها واحد
او اثنان وكالخبر بالنص على امامة ابي بكر وعلى امامة الاثني عشر او يكون توفر الدواعي
الى نقله لغرابته كقتل خطيب على منبر في مسجد الجامع يوم الجمعة اذا انفرد بنقله واحد
او اثنان او يكون التوفر للمجموع من التعلق باصل من اصول الدين والغرابة كمعارضة القرآن
لو اخبر بها مخبر وانما جعل من المعلوم كذبه للقطع بكذب مدعيها اي معارضة القرآن
وكذب من ادعى ان بين مكة والمدينة مدينة اعظم منهما فلو لم يجب تواتر ما وقع
بمشهد عظيم مما تتوفر الدواعي على نقله لجاز ان يقال ان القرآن قد عورض وان بين مكة
والمدينة اعظم منهما لكنه لم ينقل لانه لا موجب لنقلها يقدر الا توفر الدواعي والعادة في
خلافه وخالف في ذلك الامامية والبكرية ذهابا منهم الى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
نص نصا جليا على امامة الاثني عشر وامامة ابي بكر ولم ينقل نقلا متواترا مع كثرة
سامعيه وتوفر الدواعي على نقله فحكموا بان الانفراد بما هذا شأنه لا يدل على الكذب
واحتجوا بانه لم يعلم انتفاء الحامل على الكتمان للمخبر لم يحصل الجزم بالكذب
والعدم حق فكذلك الثاني بيان حقيته المقدم ان الحوامل المقدرة على كتمان الاخبار
كثيرة كالخوف والتهالك على الملك والحسد وغير ذلك مما لا يمكن ضبطه من الاغراض
الحاملة على السكوت والكتمان واذا لم يحصل العلم بانتفاء الحوامل المقدرة لم يحصل الجزم
بانتفائها وبانتفائه ينتفي الجزم بكذبها ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد
نقلا متواترا مع غرابته ووقوعه بمشهد عظيم وكذا انشقاق القمر وتسبيح الحصى وحنين
الجذع وتسليم الغزالة وغيرها من المعجزات الثابتة بالاحاد مع انها من الغرائب ولم
تتواتر ايضا ما يتعلق بامر الدين مع توفر الدواعي الى نقله كافراد الاقامة وتثنيتها وافراد
الحج عن العمرة وقرانه بها وقراءة البسملة في الصلاة وتركها والجواب ان قولهم لم

يعلم انتفاء الحامل على الكتمان المدعى حقيقة ممنوع فان انتفاء الحامل يعلم بالعادة كالحامل على اكل
طعام ولبس ثياب معلوم الانتفاء عادة واما كلام عيسى عليه السلام في المهد فان حضره لم يشهده جمع عظيم
فلا نسلم عدم النقل تواترا وعدم التواتر بالنسبة الينا يجوز ان يكون لانقطاع المخبرين في الوسط
او في الطرف الاخير وان حضره لم يشهده جمع قليل لم يرد نقضا لخروجه مما نحن فيه وهكذا الكلام في
المعجزات ما كثر شاهدوه تواتر وما قل فغير محل النزاع مع انا لا نسلم انها مما تتوفر الدواعي على نقلها
لاغناء القران عن نقلها الينا وذلك لانه لما اشتهر وهو اعظم المعجزات واقواها ضعفت الدواعي
الى نقل غيره **واما الفروع** فليست مما ذكرناه لعدم الاصالة فيها والغرابة
ولو سلم فالاستمرار والتكرار اغنى عن النقل وذلك انها انما تنقل لتعليم من لم يعلم والاستمرار
كاف في ذلك وليس منه اي مما نحن فيه **حديث** الغدير **والمنزلة** ونحوهما
للتواتر لمن بحث في كتب الحديث فان من اطلق نفسه عن وثاق العصبية علم تواترها اما
حديث الغدير فاخرجه المحاملي في اماليه عن ابن عباس بلفظ علي بن ابي طالب مولى من كنت مولاه
وابو داود الطيالسي والحسن بن سفيان وابو نعيم في فضايل الصحابة عن عمران بن حصين بلفظ ان
عليا مني وانا منه وهو ولي كل مومن واحمد في مسنده عن عمران بن حصين بلفظ دعوا عليا
دعوا عليا دعوا عليا ان عليا مني وانا منه وهو ولي كل مومن بعدي وابن ابي شيبه عن عمران
بن حصين بلفظ علي مني وانا من علي وعلي ولي كل مومن بعدي واحمد في مسنده عن عبد الله بن
بريده عن ابيه بلفظ لا تقع في علي فانه مني وانا منه وهو وليكم بعدي وابو نعيم في فضايل الصحابة
عن زيد بن ارقم والبراء بن عازب معا بلفظ الا ان الله وليي وانا ولي كل مومن من كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واعن من اعانه والطبراني ايضا عن
ابن عباس اللهم اعنه واعن به وارحمه وارحم به وانصره وانصر به اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه يعني عليا والطبراني ايضا عن جرير من يكن الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه يعني
عليا اللهم وال من والاه وعاد من عاداه **اللهم من احبه** من الناس فكن له حبيبا
ومن ابغضه من الناس فكن له مبغضا اللهم اني لا اجد احدا استودعه في الارض بعد
العبدين الصالحين غيرك فاقض فيه بالحسنى والديلمي عن بريدة بلفظ يا بريده ان عليا وليكم
بعدي فاحب عليا فانه يفعل ما يومر به واحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك
وسعيد بن منصور عن ابن عباس عن بريده بلفظ يا بريده الست اولى بالمومنين من انفسهم من كنت
مولاه فعلي مولاه والطبراني عن ابن عمر وابن ابي شيبه عن ابي هريرة واثني عشر رجلا من الصحابة
واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن ابي ايوب وجمع من الصحابة والحاكم في المستدرك عن
علي وطلحة واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن علي وزيد بن ارقم وثلاثين رجلا من الصحابة
وابو نعيم في فضايل الصحابة عن سعد بن ابي وقاص والخطيب عن انس بن مالك هولاء

كلهم بلفظ

كلهم بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه والطبراني عن عمرو بن
مرة وزيد بن ارقم معا بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر
من نصره واعن من اعانه واحمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن ابن عباس وابن ابي شيبه
واحمد ايضا عن بريده واحمد ايضا وابن ماجه عن البراء بن عازب والطبراني عن جرير وابو نعيم
عن جندب الانصاري وابن قانع عن حبشي بن جناده والترمذي والنسائي والطبراني وسعيد
بن منصور عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم وحذيفة بن اسيد الغفاري وابن ابي شيبه
والطبراني عن ابي ايوب الانصاري وابن ابي شيبه ايضا وابن ابي عاصم وسعيد بن منصور عن سعد
بن ابي وقاص والشيرازي في الالقاب عن عمر بن الخطاب والطبراني عن مالك بن الحويرث وابو نعيم
في فضايل الصحابة عن يحيى بن جعده عن زيد بن ارقم وابن عقدة في كتاب الموالاة عن حبيب بن بديل
بن ورقاء وقيس بن ثابت وزيد بن شراحيل الانصاري واحمد في مسنده عن علي بن ابي
طالب وثلثة عشر رجلا وابن ابي شيبه عن جابر بلفظ من كنت مولاه **فعلي مولاه**
وابن ابي شيبه واحمد والنسائي وابن حبان والحاكم وسعيد بن منصور عن بريدة والطبراني عن ابي
الطفيل عن زيد بن ارقم من كنت وليه فعلي وليه والطبراني عن ابن عباس بلفظ اللهم اعنه
واعن به وارحمه وارحم به وانصره وانصر به اللهم وال من والاه وعاد من عاداه يعني عليا
والطبراني عن محمد بن ابي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر عن ابيه عن جده عن عمار بلفظ اللهم
من امن بي وصدقني فليتول علي بن ابي طالب فان ولايته ولايتي وولايتي ولاية الله والطبراني
عن عمرو بن شراحيل اللهم انصر عليا اللهم اكرم من اكرم عليا اللهم اخذل من خذل عليا
وفي قسم الافعال من جمع الجوامع للاسيوطي عن ابي الطفيل عامر بن واثلة لما
رجع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من حجة الوداع نزل غدير خم امر بدوحات فقممن ثم قام فقال كاني قد
دعيت فاجبت اني قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض
وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض ثم قال ان الله
مولاي وانا ولي كل مومن ثم اخذ بيد علي فقال من كنت وليه فعلي وليه اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه فقلت لزيد اانت سمعته من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال ما كان في الدوحات من احد
الا قد راه بعينيه وسمعه باذنيه اخرجه ابن جرير وعن عطية العوفي عن ابي سعيد الخدري
مثل ذلك اخرجه ابن جرير ايضا وعن ميمون بن عبد الله قال كنت عند زيد بن ارقم فجاء رجل
فسال عن علي فقال كنا مع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في سفر بين مكة والمدينة فنزلنا مكانا يقال
له غدير خم فاذن الصلوة جامعة فاجتمع الناس فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا ايها الناس الست اولى بكل
مومن من نفسه قلنا بلى يا رسول الله نحن نشهد انك اولى بكل مومن من نفسه قال فاني من كنت مولاه
فهذا مولاه واخذ بيد علي ولا اعلمه الا قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه ابن جرير ايضا
وعن عطية العوفي عن زيد بن ارقم ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اخذ بعضد علي يوم غدير
خم بارض الجحفة ثم قال يا ايها الناس الستم تعلمون اني اولى بالمومنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله
قال من كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه ابن جرير ايضا وعن ابي الضحى عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه ابن جرير ايضا وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى
قال خطب علي فقال انشد الله امرءا انشده الاسلام سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير
خم آخذا بيدي يقول الست اولى بكم يا معشر المسلمين من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه
فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله الا قام فشهد
فقام بضعة عشر رجلا فشهدوا وكتم قوم فما فنوا من الدنيا حتى عموا وبرصوا اخرجه الدارقطني
في الافراد عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال
فمن كنت وليه فعلي وليه اخرجه ابن ابي عاصم وعن البراء بن عازب قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم في سفر فنزلنا بغدير خم فنودي الصلوة جامعة وكسح لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تحت
شجرة فصلى الظهر فاخذ بيد علي عليه السلام فقال الستم تعلمون اني اولى بكل مؤمن قالوا بلى فاخذ بيد
علي عليه السلام فقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر بعد
ذلك فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت وامسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة اخرجه ابن ابي
شيبة وعن جابر بن عبد الله قال كنا بالجحفة [مع رسول الله صلعم] بغدير خم وثم ناس كثير من جهينة ومزينة وغفار
فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من خباء او فسطاط فاشار بيده ثلاثا فاخذ بيد علي
فقال من كنت مولاه فعلي مولاه **اخرجه** النسائي وعن جرير البجلي قال شهدنا الموسم
في حجة مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهي حجة الوداع فبلغنا مكانا يقال له غدير خم فنادى الصلوة
جامعة فاجتمع المهاجرون والانصار فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسطنا فقال ايها الناس
بم تشهدون قالوا نشهد ان لا اله الا الله قال ثم مه قالوا وان محمدا عبده ورسوله قال فمن وليكم
قالوا الله ورسوله مولانا قال ثم من وليكم ثم ضرب بيده على يد علي فاقامه فنزع عضده فاخذ بذراعيه
فقال من يكن الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه **اللهم وال من والاه** وعاد من عاداه
اللهم من احبه من الناس فكن اللهم حبيبا له ومن ابغضه فكن له مبغضا اللهم اني لا اجد احدا استودعه
في الارض بعد العبدين الصالحين فاقض فيه بالحسنى اخرجه الطبراني واخرج ابن جرير وابن ابي عاصم
والمحاملي في اماليه وصحح عن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حضر الشجرة بخم ثم خرج آخذا بيد
علي ثم قال ايها الناس الستم تشهدون ان الله ربكم قالوا بلى قال فمن كان الله ورسوله مولاه فان هذا
مولاه وقد تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله سببه بيده وسببه بايديكم واهل بيتي
وعن زيد بن ارقم قال نشد علي الناس من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير خم الستم
تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه فقام اثنا عشر رجلا فشهدوا بذلك اخرجه الطبراني في الاوسط وعن
عميرة بن سعد قال شهدت عليا على المنبر ناشدا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من سمع رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم يقول ما قال فقام اثنا عشر رجلا منهم ابو هريرة وابو سعيد وانس بن
مالك فشهدوا انهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه اخرجه الطبراني في الاوسط وعن ابي اسحق عن عمرو ذي مر وسعد بن وهب
وزيد بن يثيع قالوا سمعنا عليا يقول نشدت رجلا سمع رسول الله صلعم يقول يوم غدير

خم لما قام

خم لما قام فقام اليه ثلاثة عشر رجلا فسمعوا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال الست اولى بالمؤمنين من
انفسهم قالوا بلى يا رسول الله فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه واحب من احبه وابغض من ابغضه وانصر من نصره واخذل من خذله **اخرجه**
البزار وابن جرير والخلعي في الخلعيات قال الهيثمي رجال اسناده ثقات قال ابن حجر ولكنهم شيعة
وعن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اخذ بيده يوم غدير خم فقال اللهم من كنت مولاه فعلي
مولاه قال فزاد الناس بعده اللهم وال من والاه وعاد من عاداه **اخرجه** ابن راهويه
وابن جرير وعن زاذان ابي عمر قال سمعت عليا في الرحبة وهو ينشد الناس من سمع رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم وهو بين الناس يوم غدير خم وهو يقول ما قال فقام ثلاثة عشر رجلا فشهدوا انهم
سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم يقول من كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه احمد في مسنده
وابن ابي عاصم في السنة وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال شهدت عليا في الرحبة ينشد الناس
انشد الله من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير خم من كنت مولاه فعلي مولاه لما قام
فشهد فقام اثنا عشر رجلا بدريا قالوا نشهد انا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير
خم الست اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجي امهاتهم فقلنا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه **اخرجه** عبد الله بن احمد بن حنبل في زياداته وابو يعلى وابن جرير
والخطيب في تاريخه وسعيد بن منصور وفي كتاب جواهر العقدين للسمهودي الشافعي ما لفظه وعن
حذيفة بن اسيد الغفاري وزيد بن ارقم رضي الله عنهما قالا لما صدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
من حجة الوداع نهى اصحابه عن شجرات بالبطحاء متقاربات ان ينزلوا تحتهن ثم قام فقال يا ايها
الناس اني قد نبأني اللطيف الخبير انه لن يعمر نبي الا نصف عمر الذي يليه واني لاظن ان يوشك ان
ادعى فاجيب فاني مسئول وانتم مسئولون فماذا انتم قائلون قالوا نشهد انك بلغت وجهدت ونصحت
فجزاك الله خيرا فقال اليس تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وان جنته
حق وناره حق وان البعث بعد الموت حق وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في
القبور قالوا بلى نشهد بذلك **قال اللهم اشهد** ثم قال يا ايها الناس ان الله
تعالى مولاي وانا مولى المؤمنين وانا اولى بهم من انفسهم فمن كنت مولاه فهذا مولاه يعني عليا
ولهذا الحديث في ذكر الثقلين حذفناه اختصارا ثم قال اخرجه الطبراني في الكبير والضيا
في المختارة وابو نعيم في الحلية ورجاله رجال الصحيح وفيه عن ابي الطفيل رضي الله عنه ان عليا
عليه السلام قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال انشد الله تعالى من شهد يوم غدير خم الا قام ولا يقوم
رجل يقول نبئت او بلغني الا رجل سمعته اذناه ووعاه قلبه فقام سبعة عشر رجلا منهم خزيمة
بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم وعقبة بن عامر وابو ايوب الانصاري وابو سعيد
الخدري وابو شريح الخزاعي وابو قدامة الانصاري وابو ليلى وابو الهيثم بن التيهان ورجال
من قريش فقال علي رضي الله عنه وعنهم هاتوا ما سمعتم فقالوا نشهد انا اقبلنا مع رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع حتى اذا كان الظهر خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فامر
بشجرات فشذبن والقي عليهن ثوب ثم نادى بالصلوة فخرجنا فصلينا ثم قام فحمد الله واثنى

عليه ثم قال يا ايها الناس ما انتم قائلون قالوا قد بلغت قال اللهم اشهد ثلث مرات
ثم قال اني اوشك ان ادعى فاجيب واني مسئول وانتم مسئولون ثم قال الا ان دماءكم
واموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا وحرمة شهركم هذا اوصيكم بالنساء اوصيكم
بالجار اوصيكم بالمماليك اوصيكم بالعدل والاحسان ثم ساق حديث الثقلين ثم قال
من كنت مولاه فعلي مولاه فقال علي صدقتم وانا على ذلكم من الشاهدين **اخرجه**
ابن عقده وعن عامر بن ليلى بن ضمرة وحذيفة بن اسيد رضي الله عنهما قالا لما صدر
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع ولم يحج غيرها اقبل حتى اذا كان بالجحفة
نهى عن سمرات بالبطحا متقاربات لا تنزلوا تحتهن حتى اذا نزل القوم واخذوا
منازلهم سواهن ارسل اليهن فقم ما تحتهن وشذبن عن رؤس القوم حتى اذا نودي
للصلوة غدا اليهن فصلى تحتهن ثم انصرف الى الناس وذلك يوم غدير خم من الجحفة
ولها مسجد معروف فقال ايها الناس انه قد نبأني اللطيف الخبير انه لن يعمر نبي الا
نصف عمر الذي يليه من قبله واني لاظن ان ادعى فاجيب واني مسئول وانتم مسئولون
هل بلغت فما انتم قائلون قالوا نقول قد بلغت وجهدت ونصحت فجزاك الله خيرا
فقال السلم تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا
عبده ورسوله وان جنته حق وان ناره حق والبعث بعد الموت حق قالوا بلى نشهد
قال اللهم اشهد ثم قال ايها الناس الا تسمعون الا ان الله مولاي وانا اولى بكم من انفسكم
الا ومن كنت مولاه فهذا مولاه فاخذ بيد علي فرفعها حتى عرفه القوم اجمعون
ثم قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ثم ساق حديث الثقلين **اخرجه**
ابن عقده في الموالاة وفي كتاب العمدة في عيون صحاح الاخبار للشيخ ابي الحسين
يحيى بن الحسن البطريق الاسدي عن جعفر بن محمد قال لما نزل قوله تعالى يا ايها
الرسول بلغ ما انزل اليك اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيد علي وقال من كنت
مولاه فعلي مولاه وفيه بالاسناد الى البراء بن عازب قال لما اقبلنا مع رسول الله صلعم
في حجة الوداع بغدير خم فنادى ان الصلوة جامعة وكسح للنبي صلى الله عليه وآله وسلم
تحت شجرتين فاخذ بيد علي فقال الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله
قال الست اولى بكل مؤمن من نفسه قالوا بلى قال هذا مولى من انا مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه قال فلقيه عمر فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولى كل
مؤمن ومؤمنة وفيه بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك الاية نزلت في علي بن ابي طالب عليه السلم امر النبي صلعم بان يبلغ
فيه فاخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه وفي تفسير الثعلبي في تفسير قوله تعالى سال سايل بعذاب
واقع سئل سفيان بن عيينه عن قول الله عز وجل سال سايل بعذاب واقع فيمن نزلت فقال
لقد سالتني عن مسئلة ما سالني عنها احد قبلك حدثني جعفر بن محمد عن ابائه عليهم السلم
قال لما كان رسول الله بغدير خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي فقال

من كنت مولاه
فعلي مولاه

من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحرث بن النعمان الفهري
فاتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ناقته حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته واناخها
وعقلها ثم اتى النبي صلعم وكان في ملأ من اصحابه فقال يا محمد امرتنا ان نشهد ان لا اله الا الله
وانك رسول الله فقبلنا منك وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلنا منك وامرتنا ان نصوم
شهرا فقبلنا منك وامرتنا ان نحج البيت فقبلنا منك ثم لم ترض بهذا حتى رفعت
بضبعي ابن عمك وفضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه اهذا شي منك ام من الله
فقال والذي لا اله الا هو انه من امر الله فولى الحرث بن النعمان يريد راحلته وهو يقول اللهم ان
كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل
اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سال
سايل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع وقال صاحب كتاب العمدة ومن الجمع بين
الصحاح الستة في الجزء الثالث من جمع ابي الحسن رزين العبدري امام الحرمين في
باب مناقب امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلم وذلك على حد ثلث الكتاب من صحيح
ابي داود السجستاني وهو كتاب السنن ومن صحيح الترمذي عن ابي سريحة وزيد بن ارقم
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه وفي مناقب الفقيه ابي الحسن
علي بن محمد بن المغازلي الواسطي الشافعي بالاسناد الى زيد بن ارقم **قال اقبل نبي الله**
صلى الله عليه وآله وسلم من مكة في حجة الوداع حتى نزل بغدير خم الجحفة بين مكة والمدينة
فامر بالدوحات فقم ما تحتهن من شوك ثم نادى الصلوة جامعة فخرجنا الى رسول الله صلعم
في يوم شديد الحر حتى انتهينا الى رسول الله صلعم فصلى بنا الظهر ثم انصرف الينا فقال
الحمد لله نحمده ونستعينه ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات
اعمالنا ثم ساق الخطبة وحديث الثقلين ثم اخذ بيد علي بن ابي طالب فرفعها وقال من
كنت وليه فهذا وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه قالها ثلاثا اخر الخطبة واما
حديث المنزلة فمثل ما اخرجه مسلم عن سعد بن ابي وقاص والترمذي عنه وعن جابر
بن عبد الله عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي
بعدي **وما اخرجه** احمد في مسنده والبخاري ومسلم في صحيحيهما والترمذي
وابن ماجه عن سعد بن ابي وقاص عنه صلعم انه قال يا علي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه ليس بعدي نبي وما اخرجه ابو بكر المطيري في جزئه عن ابي سعيد الخدري عنه
صلى الله عليه وآله وسلم انه قال علي مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وما اخرجه
احمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال
لعلي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انك ليس نبي انه لا ينبغي لي ان
اذهب الا وانت خليفتي وما اخرجه الطبراني عن مالك بن الحسن بن مالك بن الحويرث عن
ابيه عن جده عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لعلي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى
وما اخرجه الحاكم في مستدركه عن علي عليه السلم عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال له انه قال اما توكل نفوا قريش

ما اسرع ما تخلف بعمّ ابن عمه وخذله فان لك بي اسوة قالوا ساحر وكاهن وكذاب
اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي واما قولك اتعرض
لفضل الله فهذه ابهار من فلفل جانا من اليمن فبعه واستمتع به انت وفاطمة حتى ياتيكم
الله من فضله فان المدينة لا تصلح الا بي او بك وما اخرجه الخطيب عن ابن عمر عنه صلعم انه قال
انما علي مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وما اخرجه الطبراني عن ابن عباس
عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لعلي قم فما صلحت ان تكون الا ابا تراب اغضبت علي حين واخيت
بين المهاجرين والانصار ولم اواخ بينك وبين احد منهم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه ليس بعدي نبي الا من احبك حف بالامن والايمان ومن ابغضك اماته الله
ميتة جاهلية وحوسب بعمله في الاسلام وما اخرجه العقيلي عن ابن عباس عنه صلعم
انه قال يا ام سليم ان عليا لحمه من لحمي ودمه من دمي وهو مني بمنزلة هرون من موسى وما اخرجه
الطبراني عن اسما بنت عميس عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال يا علي انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي وما روي عن ابن عباس ايضا قال قال عمر بن الخطاب كفوا عن ذكر علي بن ابي
طالب فاني سمعت رسول الله صلعم يقول في علي ثلاث خصال لان تكون لي واحدة منهن احب الي
مما طلعت عليه الشمس كنت انا وابو بكر وابو عبيدة بن الجراح ونفر من اصحاب رسول الله صلعم
والنبي متكئ على علي بن ابي طالب حتى ضرب بيده على منكبه ثم قال يا علي اول المؤمنين ايمانا واولهم
اسلاما ثم قال انت مني بمنزلة هرون من موسى وكذب علي من زعم انه يحبني ويبغضك اخرجه
الحسن بن بدر فيما رواه الخلفا والحاكم في الكنا والشيرازي في الالقاب وابن النجار وما
روي عن علي عليه السلم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال خلفتك ان تكون خليفتي قلت اتخلف عنك يا رسول
الله قال الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخرجه الطبراني في الاوسط
وما روي عن سعد بن ابي وقاص قال خلف رسول الله صلعم علي بن ابي طالب في غزوة تبوك فقال
يا رسول الله تخلفني في النسا والصبيان قال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا
نبي بعدي اخرجه ابن ابي شيبة وما روي عن سعد قال لا اسب عليا ما ذكرت يوم خيبر
حين قال رسول الله صلعم لاعطين هذه الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح
الله على يديه فتطاولنا لرسول الله صلعم فقال اين علي فقالوا هو ارمد قال فادعوه فدعوه فبصق
في عينيه ثم اعطاه الراية قال سعد لو وضع المنشار على مفرقي على ان اسب عليا ما سببته
ابدا منذ سمعت من رسول الله صلعم ما سمعت اخرجه ابن ابي شيبة وما روي عن مصعب بن
سعد بن ابي وقاص عن ابيه قال خلف رسول الله صلعم علي بن ابي طالب في غزوة تبوك فقال
يا رسول الله تخلفني في النسا والصبيان فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى غير انه
لا نبي بعدي اخرجه مسلم وما روي عن مصعب ايضا عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خرج
الى غزوة تبوك وخلف عليا على النسا والصبيان فقال يا رسول الله تخلفني مع النسا والصبيان فقال
رسول الله صلعم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبوة بعدي اخرجه الحافظ
ابو عبد الله البخاري ومسلم بن الحجاج في صحيحيهما والترمذي في جامعه وابو داود والنسائي وابن
ماجه في سننهم واتفق الجميع على صحته حتى صار ذلك اجماعا منهم قال الحاكم النيسابوري

هذا حديث دخل

هذا الحديث دخل في حد التواتر قلنا وقد رواه عدد كثير من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
منهم علي وعمر وسعد بن ابي وقاص وابو هريرة وابن عباس وابن جعفر ومعوية وجابر بن عبد الله وابو
سعيد الخدري والبراء بن عازب ومالك بن الحويرث وام سليم واسما بنت عميس وغيرهم واخرج
ابن المغازلي في مناقبه عن سعد بن ابي وقاص من اثني عشر طريقا وعن انس وابن عباس وابن مسعود
ومعوية بن ابي سفين

واما نحوها فكاحاديث

محبته عليه السلم مثل قوله
صلى الله عليه وآله وسلم لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق اخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه
عن علي عليه السلم وقوله صلعم لا يحب عليا منافق ولا يبغضه مؤمن اخرجه الترمذي عن ام سلمة
رضي الله عنها وقوله صلعم عنوان صحيفة المؤمن حب علي بن ابي طالب اخرجه الخطيب في تاريخه
عن انس رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب عليا فقد احبني ومن ابغض عليا فقد ابغض
اخرجه الحاكم في مستدركه عن سلمان الفارسي رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة رضي الله عنها
اسكتي فقد انكحتك احب اهل بيتي الي اخرجه الحاكم في مستدركه عن اسما بنت عميس رضي الله عنها
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من يكون الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه يعني عليا اللهم وال من والاه
من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن له حبيبا ومن ابغضه من الناس فكن له
بغيضا اللهم اني لا اجد احدا استودعه في الارض بعد العبدين الصالحين غيرك فاقض
عني فيه بالحسنى اخرجه الطبراني عن جرير

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم

اوصي من امن بي وصدقني بولاية علي بن ابي طالب فمن تولاه فقد تولاني ومن تولاني فقد تولى الله
ومن احبه فقد احبني ومن احبني فقد احب الله ومن ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني فقد
ابغض الله عز وجل اخرجه الطبراني وابن عساكر عن ابي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر عن
ابيه عن جده وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الا ارضيك يا علي انت اخي ووزيري تقضي ديني وتنجز
موعدي وتبرئ ذمتي فمن احبك في حيوة مني فقد قضى نحبه ومن احبك في حيوة منك بعدي
فقد ختم الله له بالامن والايمان ومن احبك بعدي ولم يرك ختم الله له بالامن والايمان وامنه يوم الفزع
ومن مات وهو يبغضك يا علي مات ميتة جاهلية يحاسبه الله بما عمل في الاسلام اخرجه الطبراني
عن ابن عمر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي ان الامة ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي
وتقتل على سنتي ومن احبك احبني ومن ابغضك ابغضني وان هذا سيخضب من هذا
يعني لحيته من راسه اخرجه الدارقطني في الافراد والحاكم في مستدركه والخطيب في تاريخه عن علي
عليه السلم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ما ثبت الله حب علي في قلب مؤمن فزلت به قدم الا ثبت الله قدميه
يوم القيمة على الصراط اخرجه الخطيب في المتفق والمفترق عن محمد بن علي عليه السلم وقوله صلى الله
عليه وآله وسلم له ان محبك محبي ومبغضك مبغضي الى يوم القيمة اخرجه الطبراني عن سلمان رضي الله عنه
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب عليا فقد احبني ومن احبني فقد احب الله ومن ابغضه فقد
ابغضني ومن ابغضني فقد ابغضه الله اخرجه الطبراني عن محمد بن عبيد الله بن ابي رافع عن ابيه
عن جده وقوله صلى الله عليه وآله وسلم له من احبك فبحبي احبك فان العبد لا ينال ولايتي الا بحبك

اخرجه الديلمي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يبغضك مؤمن ولا يحبك
منافق اخرجه عبد الله بن احمد في زياداته عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يبغض
عليا مؤمن ولا يحبه منافق اخرجه ابن ابي شيبة عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يحبك
الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق اخرجه الطبراني عن ام سلمة وقوله صلعم يا علي طوبى لمن احبك
وصدق فيك وويل لمن ابغضك وكذب فيك اخرجه الطبراني والحاكم والخطيب عن عمار بن ياسر
وقوله صلى الله عليه واله وسلم ثلث من كن فيه فليس مني ولا انا منه بغض علي ونصب
اهل بيتي ومن قال الايمان كلام اخرجه الديلمي عن جابر بن عبد الله وما روي عن ابي ذر رضي الله
عنه قال ما كنا نعرف المنافقين على عهد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الا بثلث بتكذيبهم الله
ورسوله والتخلف عن الصلوة وبغضهم علي بن ابي طالب اخرجه الخطيب في المتفق وعن ابن عباس
قال مشيت انا وعمر بن الخطاب في بعض ازقة المدينة فقال يا ابن عباس اظن القوم استصغروا
صاحبكم اذ لم يولوه امورهم فقلت والله ما استصغره رسول الله صلعم اذ اختاره لسورة
براة يقراوها على اهل مكة فقال لي الصواب ان يقول والله لقد سمعت رسول الله صلعم يقول
لعلي من احبك احبني ومن احبني احب الله ومن احب الله ادخله الجنة اخرجه ابن عساكر وقال رجال
الاسناد مشاهير سوى ابي القسم عيسى بن الازهر المعروف ببلبل فانه غير مشهور وعن ابن
عباس قال خرج رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قابضا على يد علي ذات يوم فقال الا من ابغض هذا
فقد ابغض الله ورسوله ومن احب هذا فقد احب الله ورسوله اخرجه ابن النجار وعن علي
عليه السلم قال والذي فلق الحبة وبرا النسمة انه لعهد النبي صلى الله عليه واله وسلم الي ان لا يحبني الا
مؤمن ولا يبغضني الا منافق اخرجه الحميدي وابن ابي شيبة واحمد والترمذي والنسائي
وابن ماجه وابن حبان وابو نعيم في الحلية وابن ابي عاصم وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن ابيه
رضي الله عنه قال كان علي يخرج في الشتاء في ازار ورداء ثوبين خفيفين وفي الصيف في القباء المحشو
والثوب الثقيل ولا يبالي بذلك فقيل لابي ليلى لو سالته عن هذا اساله فقال وما كنت معنا
يا ابا ليلى بخيبر قال بلى والله لقد كنت معكم قال فان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بعث ابا
بكر فسار بالناس فانهزم حتى رجع اليه وبعث عمر فانهزم بالناس حتى انتهى اليه وبعث
~~عمر فانهزم بالناس حتى انتهى اليه~~ فقال رسول الله صلعم لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله يفتح الله له ليس بفرار فارسل الي فاتيته وانا ارمد لا ابصر شيئا فتفل في
عيني وقال **اللهم اكفه الحر والبرد** فما اذاني بعده حر ولا برد اخرجه
ابن ابي شيبة واحمد وابن ماجه والبزار وابن جرير وصححه والطبراني في الاوسط والحاكم في المستدرك
والبيهقي في الدلايل وسعيد بن منصور وعن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار يفتح الله عليه جبريل
عن يمينه وميكايل عن يساره فلما اصبح قال اين علي بن ابي طالب قالوا يا رسول الله ما يبصر قال
ائتوني به فقال النبي صلى الله عليه واله وسلم ادن مني فدنى منه فتفل في عينيه ومسحها بيده

تمام علي من بين يديه

تمام علي من بين يديه كان لم يرمد اخرجه مالك بن انس والبخاري والدارقطني في سننه وابن
عساكر وعن عايشة عنه صلعم قال ان الله عز وجل باهى بكم وغفر لكم عامة وغفر لعلي خاصة
واني رسول الله اليكم غير محاب لقرابتي هذا جبريل يخبرني ان السعيد حق السعيد من احب عليا
في حيوته وبعد موته اخرجه الطبراني والبيهقي في فضايل الصحابة وعن علي قال طلبني رسول الله صلعم
فوجدني في جدول نايما فقال قم ما الوم الناس يسمونك ابا تراب فراني كاني وجدت في نفسي من ذلك
فقال قم والله لارضينك انت اخي وابو ولدي تقاتل عن سنتي وتبرئ ذمتي من مات في عهدي فهو
كنز الله ومن مات في عهدك فقد قضى نحبه ومن مات يحبك بعد موتك فقد ختم الله له بالامن
والايمان ما طلعت شمس او غربت ومن مات يبغضك مات ميتة جاهلية وحوسب بما عليه في الاسلام
اخرجه ابو يعلى قال البوصيري رواته ثقات وعن سعد بن ابي وقاص قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم يقول لعلي ثلث خصال لان تكون لي واحدة منهن احب الي من الدنيا وما فيها سمعته
يقول انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وسمعته يقول لاعطين الراية غدا
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ليس بفرار وسمعته يقول من كنت مولاه فعلي مولاه
اخرجه ابن جرير وعن عامر بن سعد قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لعلي ثلاثا لان تكون
لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم نزل على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الوحي فادخل عليا وفاطمة وابنيهما
تحت ثوب ثم قال **اللهم هولاي اهلي واهل بيتي** وقال له حين خلفه في
غزاة غزاها فقال علي يا رسول الله اتخلفني مع النساء والصبيان فقال له رسول الله صلعم الا ترضى ان
تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبوة بعدي وقوله يوم خيبر لاعطين الراية غدا
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاول المهاجرون لرسول الله صلعم
ليراهم فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا هو ارمد فقال ادعوه فدعوه فبصق في عينيه ففتح
الله على يديه اخرجه ابن النجار وعن انس بن مالك قال كان عند النبي صلى الله عليه واله طير
فقال اللهم ائتني باحب الخلق اليك ياكل معي من هذا الطاير فجاء علي فاكل معه اخرجه الترمذي
في جامعه قال الحاكم حديث الطاير يلزم البخاري ومسلما اخراجه في صحيحهما لان رجاله ثقات
وقد اخرجه الحاكم عن سته وثمانين رجلا كلهم رووه عن انس واخرجه المحاملي عن سفينة خادم
النبي صلى الله عليه واله وسلم واستيفاء ما جاء في حديث الغدير والمنزلة وما ذكرناه كاف في اثبات ما
اوردناه ووجوب محبته عليه السلم تحتاج الى بسط لا يليق بهذا الكتاب وما ذكرناه كاف في اثبات
ما اوردناه من تواترها معنى على ان بعضها ليس مما نحن فيه فلا يقدح فيها عدم التواتر كما لا
يخفى **مسئلة** ولا شك ان الكذب على الرسول صلعم معلوم الوقوع اما في الماضي واما في
المستقبل وذلك لقوله صلى الله عليه واله وسلم فيما روي عنه سيكذب علي فان كان هذا الحديث
كذبا فقد كذب عليه وان كان صدقا لزم ان يقع الكذب وسببه الى الكذب عليه اما
النسيان من الراوي بان يسمع خبرا وطال عهده به فزاد او نقص او ظنه من كلامه فعزاه اليه
وليس من كلامه ومن هذا النوع الذين انتحلوا او لادهم او تراقين لهم فوضعوا لهم احاديث

ودسوها عليهم فحدثوا بها من غير ان يشعروا كعبد الله بن محمد بن ربيعة القدامي او الغلط
بان يريد ان ينطق بلفظ فيسبق لسانه الى غيره ولم يشعروا او يريد النقل بالمعنى فيبدل مكان
ما سمعه ما لا يطابقه ظنا منه انه يطابقه او الانتصار كوضع المنافقين المتقربين الى ائمة
الضلال بالزور والبهتان كغياث بن ابراهيم النخعي **قال فيه** ابن الجوزي ذكر ابو
خيثمة انه حدث المهدي الخليفة العباسي وهو يلعب بالحمام بحديث لا سبق الا في نصل
او خف فزاد فيه او جناح فقال المهدي اشهد ان قفاك قفا كذاب وتركها بعد ذلك
وامر بذبحها وقال انا حملته على ذلك او كوضع الزنادقة لاحاديث مخالفة للعقل ونسبوها
الى الرسول صلى الله عليه واله وسلم تنفيرا للعقلاء عن اتباع شريعته وكوضع من يريد الانتصار لمذهبه
كالخطابية والرافضة وبعض السالمية وكوضع المتكسبين بذلك والمرتزقين به كابي سعيد
المدائني **قال فيه** الحافظ زين الدين العراقي وكوضع من لجأ الى اقامة دليل على ما افتى به كما
نقل عن ابن الخطاب بن دحية انه وضع حديثا في قصر صلوة المغرب وكما حكي عن عبد العزيز
الحدث التميمي الحنبلي من رؤساء الحنابلة واكابر البغداديين روى الخطيب الهيثم باسناده الى عمر بن
مسلم قال حضرت مع عبد العزيز بعض المجالس فسئل عن فتح مكة فقال عنوة فطولب بالحجة
فقال حدثنا ابن الصواف حدثني ابي قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن انس بن
مالك رضي الله عنه ان الصحابة اختلفوا في فتح مكة اكان صلحا ام عنوة فسألوا عن ذلك
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال عنوة قال عمر بن مسلم فلما قمنا سألته فقال صنعته في
الحال ادفع به الخصم وكوضع الذين يتدينون بذلك لترغيب الناس في افعال الخير بزعمهم وهم
منسوبون الى الزهد والصلاح وهؤلاء اعظم الناس ضررا لانهم يحتسبون بذلك ويرونه قربة
والناس يثقون بهم ويركنون اليهم لما نسبوا اليه من الزهد والصلاح فينقلونها عنهم وقد
ذهب الى جواز الوضع قوم من الكرامية فيما لا يتعلق به حكم من الثواب والعقاب ترغيبا للناس
في الطاعة وزجرا لهم عن المعصية وحمل بعضهم قوله **صلى الله عليه واله وسلم**
من كذب علي متعمدا الحديث المتواتر على ان يقول ساحر او مجنون وتشبث بعضهم برواية من
كذب علي متعمدا ليضل به بهذه الزيادة وبانه كذب له لا عليه وهذه الزيادة باطلة
باتفاق الحفاظ وعلى تقدير صحتها فهي كقوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل
الناس بغير علم ويحتمل ان اللام ليست للتعليل بل للصيرورة والعاقبة اي عاقبة كذبه
الاضلال للناس والكذب له عالم يخبر به كذب عليه وروى العقيلي باسناده الى محمد بن سعيد
انه قال لا باس اذا كان كلام حسن ان يصنع له اسنادا وقال ابو العباس القرطبي استجاز
بعض فقهاء اهل الرأي نسبة الحكم الذي دل عليه القياس الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم نسبة
قولية وحكاية نقلية فيقول في ذلك قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كذا وكذا انتهى **وقد**
صح على عليهم بوقوع الكذب على النبي صلى الله عليه واله وسلم واشار الى ما ذكرناه من الاسباب

حيث قال ان
في ايدي

حيث قال ان في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا و
محكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم على عهده حتى قام
خطيبا فقال من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وانما اتاك بالحديث اربعة رجال
ليس لهم خامس رجل منافق مظهر للايمان متصنع بالاسلام لا يتأثم ولا يتحرج يكذب
على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم متعمدا فلو علم الناس انه منافق كاذب لم يقبلوه منه ولم يصدقوا
قوله ولكنهم قالوا صاحب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم راه وسمع منه فياخذون بقوله وقد
اخبرك الله عن المنافقين بما اخبرك ووصفهم بما وصفهم به لك ثم بقوا بعده عليه السلام فتقربوا
الى ائمة الضلال والدعاة الى النار بالزور والبهتان فولوهم الاعمال وجعلوهم على رقاب الناس
فاكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا من عصم الله ورجل سمع من رسول الله صلى الله عليه واله
وسلم شيئا لم يحفظه على وجهه فوهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يديه يرويه ويعمل به ويقول
انا سمعته من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه منه ولو علم هو انه
كذلك لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم المنسوخ ولم يسمع الناسخ فلو علم
انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه كذلك لرفضوه **وآخر**
رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله مبغض للكذب
خوفا لله تعالى وتعظيما لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم ولم يهم فيه بل حفظ ما سمع على وجهه
فجاء به على ما سمعه لم يزد فيه ولم ينقص منه وحفظ الناسخ فعمل به وحفظ المنسوخ فجنب عنه
وعرف الخاص والعام فوضع كل شيء موضعه وعرف متشابهه ومحكمه وقد كان يكون من رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم الكلام له وجهان فكلام خاص وكلام عام فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا
ما عنى به رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما
خرج من اجله واذا كان هذا الكلام فيمن راى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وسمع منه فما ظنك بمن
بعدهم مع قوله صلى الله عليه واله وسلم فيما اخرجه احمد والبخاري ومسلم وابو داود والترمذي والنسائي
خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يكون بعدهم قوم يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون
ولا يستشهدون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن

فصل

وما لا يعلم صدقه ولا كذبه
من الاخبار له ثلث احوال شملها قوله قد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه
كخبر الواحد الكذوب اي المعروف بالكذب الكثير فيه وقد يشك فيه فلا يترجح صدقه ولا
كذبه كالمجهول حاله وقطع بعض الظاهرية بكذب ما لا يعلم صدقه وهو جهة اي قول باطل
يتحير من بطلانه وما استدلوا به على قولهم الباطل من انه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي
الرسالة فانه اذا لم يظهر له معجزة تصدقه قطع بكذبه باطل لانا نعلم بالضرورة وقوع الاخبار
بالنقيضين من غير علم بايهما والنقيضان يمتنع كذبهما اذا عرفت ذلك فما يظن كذبه لا يجوز
التعبد به اجماعا والمشكوك فيه كذلك الا ما روي عن ابي حنيفة من قبول قول المجهول عملا بالظاهر

الاسلام واما ما يظن صدقه فقد اختلف العلما في جواز التعبد به عقلا ووقوعه سمعا
وقد بين الخلاف في ذلك في مسئلتين تمام مسئلة التعبد بخبر العدل جايز عقلا وهو
اختيار المصنف عليه السلام وجمهور المتكلمين والفقها وذهبت جماعة من المتكلمين من البصريين
والبغداديين الى ان التعبد به لا يجوز عقلا **واحتج للمذهب** المختار بما افاده بقوله
قوله للقطع بجواز ان يعلم الله المصلحة فيه اي في التعبد به وتجويز المصلحة فيه يستلزم جواز
التعبد به وهو ظاهر قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين له عقلا لا نامن المفسدة من
اتباع الظن فكم من مصاب من جهة ظنه قلنا في الجواب عنه ولا نامن ايضا من عدم اتباعه بل
مفسدة خلافه راجحة على مفسدة اتباعه لان تلك مظنونة وهذه موهومة والضرورة تقضي
بان اجتناب المفاسد المظنونة اولى من اجتناب المفاسد الموهومة قيل في الاحتجاج للمانعين
ثانيا لو جاز اتباع الظن في الفروع لجاز اتباعه في الاصول ورد بمنع الملازمة لا بعد الفرق
بين الاصول والفروع وذلك لان الظان في الفروع ظنا كاذبا انسب الى الله من التحريم او الوجوب
مثلا ما يجوز عليه لان الاحكام الظنية يجوز في كل واحد منها ان يكون على خلاف ما هو عليه
والظان في الاصول ظنا كاذبا في ذات الله تعالى او في صفاته فقد جوز على الله تعالى ما يستحيل عليه
فيكون بذلك كافرا ولو سلمت الملازمة جا النقض لما تمسكوا به
بالعمل بالظن في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية الجزئيات دليلهم فيها مع انا متعبدون
باتباع الظن فيها اجماعا والوقوع فرع الجواز مسئلة وفي وقوع التعبد بخبر العدل الواحد
ثلثة اقوال اولها قوله وهو واقع سمعا فقط وهو مذهب المصنف عليه السلام والاشعرية وجمهور
المعتزلة وثانيها قوله قيل بل هو واقع سمعا وعقلا وهو قول القفال وابن سريج وابي الحسين
البصري وثالثها قوله قيل لم يقع التعبد به وان كان جايزا عقلا وهو راي الامامية والظاهرية
والخوارج ثم اختلفوا فمنهم من قال لم يوجد ما يدل على كون خبر الواحد حجة فوجب القطع
بانه ليس بحجة ومنهم من قال دل السمع على انه ليس بحجة وسنبين لك ما اعتقدوه دليلا
ان شا الله تعالى ومنهم من قال دل العقل على انه ليس بحجة وهو ان قبول
خبر الواحد يودي الى العمل بالمتعارضين اذ لا يمتنع تعارض اخبار الاحاد وتنافي
مقتضياتها من الاحكام وجوابه المنع من ادا العمل بها الى ما ذكروه لوجوب بنا احدهما على
الاخر ان امكن او نسخ احدهما ان دل عليه دليل او الترجيح ان امكن او التخيير والاسقاط
على الرايين وسيجي الكلام في ذلك في مواضعه ان شا الله تعالى لنا في الاحتجاج على وقوعه سمعا
اجماع السلف من الصحابة والتابعين على العمل بها اي باخبار الاحاد اما اجماع الصحابة
فيدل عليه ما نقل عنهم بالتواتر المعنوي من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في
الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك منهم مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم
ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم باتفاقهم كالقول الصريح فمن ذلك
عمل ابي بكر بالخبر الاحاد في ميراث الجدة وكان يرى حرمانها حتى روى المغيرة
بن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلى الله عليه واله وسلم اعطاها السدس وخبر الاثنين لا

يوجب العلم

يوجب العلم بل حكمه حكم خبر الواحد وعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن عوف لما اشتبه
حكم المجوس وقال ما ادري ما اصنع بهم وانشد الله امرا سمع من النبي صلى الله عليه واله وسلم
قولا ان يذكر ذلك فلما روى عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب اخذ
بذلك وعمل به ورجع في توريث المراة من دية زوجها الى خبر الضحاك بن سفين الكلابي
ان النبي صلى الله عليه واله وسلم ورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها اشيم وترك ما
كان يذهب اليه في ذلك من طريق الراي واخذ بخبر حمل بن مالك في دية الجنين وقال كدنا ان
نقضي فيه ورجع عما كان يذهب اليه من المفاضلة في دية الاصابع لانه كان يرى ان في الابهام
خمس عشرة من الابل وفي الخنصر ستا وفي البنصر تسعا وفي كل واحدة من الاخريين عشرا
عشرا فلما اخبر عن كتاب عمرو بن حزم بان النبي صلى الله عليه واله وسلم اوجب في كل واحدة
منها عشرا من الابل اخذ بذلك ورجع عن رايه والمشهور **عن علي عليه السلام**
انه كان يعمل على اخبار الاحاد ويحتاط فيها لانه روي عنه انه قال اذا سمعت حديثا
من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم نفعني الله به ما شا منه فاذا سمعته من غيره استحلفته
فاذا حلف صدقته وحدثني ابو بكر فصدق فدل على انه كان يعمل على اخبار الاحاد
وانما كان يحتاط في ذلك بان يستحلف بعضهم فاذا كان الراوي ممن لا يحتاج الى الا
حتياط عليه اخذ بخبره من دون اليمين وقد روي العمل باخبار الاحاد عن سائر
الصحابة كعثمان وابن عباس وغيرهما **وقد اعترض عليه بوجوه**
الاول قولهم لا نسلم ان العمل في هذه الوقايع كان بهذه الاخبار لجواز ان يكون بغيرها
ولا يلزم من موافقة العمل للخبر ان يكون الخبر هو السبب والجواب انه قد علم من سياقها ان
العمل بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها **الثاني قولهم** ما ذكرتموه معارض
بان عمر رد خبر فاطمة بنت قيس في ان النبي صلى الله عليه واله وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة
وابو بكر وعمر خبر عثمان في ان النبي صلعم اذن له في رد الحكم الى المدينة وعلي عليه السلام رد خبر
ابن سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق وانكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب
الميت ببكاء اهله عليه **والجواب** انهم انما انكروا ما انكروه مع الارتياب فيه وقصوره
عن افادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه **الثالث قولهم** لعلها اخبار مخصوصة
تلقوها بالقبول ولا يلزم ذلك في كل خبر والجواب انا نعلم انهم عملوا بها لظهورها
وافادتها الظن لا لخصوصياتها كظاهر الكتاب وظاهر المتواتر وهو اتفاق على وجوب
العمل بما افاده الظن واما اجماع التابعين بعد الصحابة فقد ظهر عنهم العمل
به ولم يحك عن احد من اهل العلم في ايامهم الخلاف فيه وقد حكى الشافعي في كتاب الرسالة
وعيسى بن ابان في كتاب الحجة هذا القول عن جماعة اعيان التابعين فذكر من اهل
المدينة علي بن الحسين ومحمد بن علي عليهم السلام وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقسم بن محمد
ومحمد بن جبير بن مطعم وابا سلمة بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد ويزيد بن طلحة وسليمان
بن يسار ومن اهل مكة عطا وطاوسا ومجاهدا وابن ابي مليكة ومن اهل الشام

مكحولا وعبد الرحمان بن عثمان ومن اهل البصره الحسن وابن سيرين ومن اهل الكوفه مسروقا وعلقمه والاسود بن زيد فلو كان هناك مخالف لهم وجب ان يذكره من تكلم في هذه المسئله من المخالفين من بعد ويعترض به استدلال من استدل باجماعهم على ذلك

ولنا ايضا تواتر انه صلى الله عليه واله وسلم كان ينفذ الاحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم بان المبعوث اليهم كانوا مكلفين العمل بمقتضاه **احتج** القائلون بدلالة العقل على التعبد باخبار الاحاد اما ابو الحسين البصري فقال العمل بالظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب عقلا بدليل ان العقل يقضي بقبول خبر العدل في مضرة الطعام معين وفي انكسار جدار يريد ان ينقض فيحكم العقل بان الطعام لا يوكل وان الجدار لا يقام تحته وذلك تفصيل لما علم بالعقل اجمالا وهو وجوب اجتناب المضار وما نحن فيه كذلك للقطع بان النبي صلى الله عليه واله وسلم بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار وخبر الواحد تفصيل له فاذا افاد الظن وجب العمل به قطعا واما غيره فقالوا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع كثيره عن الحكم وهو ممتنع اما الاولى فلان **القرآن والمتواتر** لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانيه فظاهره والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم ينته الى حد الوجوب سلمناه في العقليات فلم يجب مثله في الشرعيات ولا يجب قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرط القياس ولذلك ابطل قاضي القضاه هذا القياس حيث اشار الى ان العقليات والمعاملات مبنية على غالب الظن والشرعيات مبنية على المصالح فاذا لم نامن كذب المخبر فيها لم نامن من الوقوع في المفسده سلمنا لكنه قياس فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والمسئله اصوليه لا يجدي الظن فيها شيئا **والجواب** عن الثاني بمنع الثانيه اما عندنا فللاستغنا بالعقل واما عند الاشعريه فلان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم وعدم الدليل دليل على عدم الحكم لما ورد الشرع بان ما لا دليل عليه لا حكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع **احتج** القائلون بدلالة السمع على ان خبر الاحاد لا يكون حجه بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنهى عن اتباع الظن وبقوله تعالى ان يتبعون الا الظن فذم باتباع الظن والنهي والذم دليل التحريم ونحوهما كقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون بيان ذلك ان من عمل بالاحاد فقد عمل بالظن ومن عمل بالظن في احكام الله تعالى فقد قال على الله ما لا يعلم وذلك امر الشيطان بشهادة اول الايه الكريمه **والجواب** ان ما ذكروه ظاهر والمدعى اصل فلا يمنع الا قاطع وما ذكروه قابل للتخصيص والتاويل كتاويل العلم بما يعم الظن والقطع وتاويل الظن بالشك والوهم غير مسلم عمومه في الاشخاص والازمان والتعلقات على ان دليلنا قاطع فلا يعارض بالمحتملات **واذا قد عرفت** حجة التعبد بخبر الاحاد وبطلان حجج المانعين فللعمل باخبار الاحاد

شرائط بعضها

شروط بعضها في المخبر بكسر البا وبعضها في الخبر نفسه وبعضها في المخبر عنه وقد جمعها قوله **فصل** وشرائطه اي التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به **بعضها** راجعة الى المخبر وهو الراوي وبعضها الى الخبر نفسه وهو اللفظ وبعضها الى المخبر عنه وهو مدلول الخبر اما الاول فصنفان للمخبر **وضابطها** الاجمالي صفات تغلب على الظن صدق صاحبها في خبره وعدة منها ما هو شرط معتبر وما هو غير معتبر عند الجمهور ومعتبر عند قوم فقال منها التكليف عند الادا لا وقت التحمل قياسا على الشهاده واحتجاجا باجماع السلف على قبول رواية الحسنين وابن عباس وابن الزبير وغيرهم فيما حملوه قبل التكليف ورووه بعده يدل عليه كتب الحديث وانهم لم يسالوا قط عن تحملهم اقبل التكليف كان ام بعده ولم يعد قوابينهما قابلين روايتهم وان احتملت الامرين احتمالا ظاهرا بل وان لم تحتمل الا التحمل في الصغر واما وقت ادا الخبر فالتكليف معتبر فان غير المكلف وان امكنه الضبط غير موتمن لاحتمال ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا مانع من اقدامه عليه فلا يظن عدم كذبه فلا يحصل الموجب للعمل وهو ظن الصدق **والمراهق** وهو من يجوز عليه دعوى في شكله شي من امارات البلوغ كالاحتلام كالمكلف اي كالمعلوم تكليفه في قبول روايته عند الامام المويد بالله احمد بن الحسين **قال الدواري** ومثل قول المويد بالله ياتي ابو الحسن والجمهور على انه لا يقبل ووجه قبوله ما ذكره الشيخ الحسن من انا نعلم بالضرورة غلبة الظن بصدق اخبار كثير من الصبيان المميزين بل نعلم ان في بعض المراهقين من الحيا وكرم الاخلاق المانعه عن التضمخ بالكذب ما يقصر عنه كثير من الكهول وقد يتحلى الصبي لمنبت شريف وتربيه في الطهاره فيحل في باب التقوى محل الكبير وذلك موجود في البيوتات الكريمه المعروفه في الصلاح من اهل البيت عليهم وغيرهم وقد يقول قايلهم والله ما كذبت كذبه منذ عرفت يميني من شمالي انتهى **وقد اسلفنا** لك في فصل المحكوم عليه ما يرشدك الى ان المراهق الكامل التمييز داخل في سلك المكلفين وقبول الروايه موكول الى الظن فاذا كان الصبي المميز متصفا بهذه الصفات فلا يبعد حصول الظن فيجب العمل **واحتج** المانعون لقبول روايته بانها لو جازت رواية الصبي لجازت شهادته لان الروايه والشهاده في معنى واحد واجيب بمنع الملازمه فان باب الشهاده اضيق بها وامرها بالاحتياط اخلق وذلك لقوة البواعث فيها على الكذب من الطمع والاهتمام بامر الخصومات واجابة النفوس لدواعي العصبيه ولذلك نرى من كثرة شهود الزور ما لا نراه من كثرة رواة المفترين على ان عليا عليه السلم قضى بقبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض قبل التفرق وهو قول الهادي الى الحق عليه السلم وبنا المويد بالله عليه السلم ظاهره وقال به مالك واتباعه قال ابن الحاجب وهو اجماع اهل المدينه ومنها اي من الصفات المعتبره في قبول اخبار الاحاد **العداله** وهي في اللغه عبارة عن التوسط في الامور من غير افراط الى طرفي الزياده والنقصان

قول ابي الحسن البصري والمنصور بالله والشيخ الحسن

وفي الاصطلاح ملكة في النفس بمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل
الملكة الهيئة الراسخة والكلام في الكبائر منتشر لوجود منظانه وقد ضبطت الكبيرة بما
توعد عليه الشارع بخصوصه او وصفه بالعظم واما الرذائل فيشار بها الى المحافظة على المروة
وعلى ان يسير سيرة امثاله في زمانه ومكانه فيشمل صغاير الخسة والمراد بالكبائر والرذائل كل
كبيرة ورذيلة كما هو شان الجمع المحلى باللام فلا تقدح فيه المرة والمرتان من الكبائر والرذائل
وصغائر الخسة ولا الاصرار على ما لم يخيس من الصغائر لنص العلما على كبره وظاهر ان اشتراط
العدالة مغنيا عن اشتراط الاسلام لدخول خصال الكفر في الكبائر استغنى بذكرها عن
ذكره واذا تقرر اشتراط العدالة **فمن لا يعرف عدالته** ولا امتثالها بان يكون مجهول
الحال **لا يقبل روايته** على المختار وهو قول الجمهور من العلما **لان الفسق مانع** بالاتفاق
فلا بد من تحقق عدمه ظنا كالكفر فانا لا نقنع بظهور عدمه في الخارج ما لم يغلب على الظن
عدمه **خلافا لابي حنيفه** فانه قبل المجهول الذي لا تعرف عدالته اكتفا بسلامته من الفسق
ظاهرا **قال صاحب الفصول** وهو قول محمد بن منصور وابن زيد والقاضي في
العمده وابي فرك واحتجاجهم بقوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر باطل لان صدق
المجهول وكذبه مستويان فيه فلم يكن صدقه ظاهرا وقياسهم لقبوله في الرواية على قبوله في الاخبار
بكون اللحم مذكى وبرق جاريته التي يبيعها ونحوهما غير صحيح اذ محل النزاع يشترط فيه عدم
الفسق وما ذكروه مقبول مع الفسق اتفاقا على ان الرواية على مرتبة من هذه الامور الجزئية
لانها تثبت شرعا عاما فلا يلزم من القبول هنا القبول هناك **مسئلة قال** الاكثر
ويثبت الجرح والتعديل بواحد في الرواية دون الشهاده وقيل بل يثبت الجرح والتعديل
بواحد فيهما وهو قول القاسم بالله عليه السلام والباقلاني **وقيل لا يثبتان بواحد فيهما بل يجب الاثنان**
فيهما جميعا وهو قول بعض اهل الحديث واختاره والدنا المنصور بالله قدس الله روحه
صرح به في قوله ويعتبر في الجرح والتعديل الشهرة او شهادة عدلين لا لكمالهما هو حجة
القائل الاول بان التعديل **شرط** للرواية والشهادة **فلا يزيد على المشروط** اي لا يحتاط فيه
الا ما يحتاط في اصله كغيره من الشروط وقد اكتفى في الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين
فيكون تعديل كل واحد كاصله **واعلم** ان المعترض ان هذا الشرط لا اصله ولا ينتقص
منه وقد بين في احتجاج الطرف الاول **ولا يفيد الا مع بيان الطرف الثاني اعني عدم**
النقصان وهو ان النقصان **ثابت في تعديل شهود الزنا** فانه يكفي اثنان اتفاقا على ان
عدم الزيادة ايضا ليس بثابت اذ يكفي عند ابي حنيفه والشافعي في شهادة هلال رمضان
واحد ولا يكتفى في تعديله الا اثنين **وقد يجيب** بان كلا من الطرفين ثابت في باب
الشهادة على الاطلاق وزيادة الاصل في شهادة الزنا ونقصانه في شهادة هلال رمضان انما ثبت
بخصوص نص احتياطا لدرء العقوبات وايجاب العبادات **احتج** الثاني بانه يعتبر
الظن في العدالة لا العلم اتفاقا **والجرح والتعديل هما خبر من عدل** فيكفي الواحد اذ به

بتحصيل الظن

بتحصيل الظن المطلوب **وعورض بانهما شهاده فيجب التعدد** كساير الشهادات
وقد يجاب بانهما لو كانا شهادة لاعتبر لفظها كساير الشهادات واما القايل
بالمذهب الثالث فالكلام عليه الا وجوابا ظاهر بان يحمل المعارضه دليلا والدليل
معارضا **مسئلة** وقد اختلف في سبب الجرح والتعديل هل يجب بيانه او لا
على اقوال اربعه اولها قوله **قيل ويجب ذكر سبب الجرح** دون سبب التعديل وهو قول
الشافعي رحمه الله واختاره والدنا المنصور بالله القسم بن محمد عليهم وذلك **لانضباط** اسباب
الجرح بخلاف التعديل لان اسباب التعديل كثيره لا تنضبط فلا يمكن ذكرها وتحقيقه
ان العدالة بمنزلة وجود وصف مجموع يفتقد الى اجتماع اجزا وشرائط يتعذر ضبطها
او يتعذر والجرح بمنزلة عدم لذلك الوصف فيكفي فيه انتفاء واحد من الاجزا والشروط
فيجب ذكره وثانيها **قوله وقيل يجب ذكر سبب التعديل** دون سبب الجرح **للتسارع**
الذي جبلت عليه النفوس **الى الثنا على الظاهر** من غير نظر الى الحقايق والعداله مما
يلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح وثالثها **قوله وقيل يجب**
ذكر **سببهما للامرين** المذكورين في توجيه القول الاول والثاني ورابعها قوله **وقيل لا**
يجب ذكر سبب **ايهما** مطلقا فيكفي الاطلاق في الجرح والتعديل وهذا قول القاضي
ابو بكر الباقلاني وهو مروي عن الامام يحيى بن حمزه عليهم **واحتج** بقوله
لانه الجارح والمعدل **بصير** على ما هو المفروض **والا** يكن بصيرا بل شهد من
غير بصيرة لم يعتد لكنهما لم يكن عدلا **فلا يقبل** واورد عليه انه قد اختلف في اسباب
الجرح فربما جرح بسبب لا يراه الغير جرحا واجيب بان المفروض انه عدل بصير لا
يطلق في محل الخلاف والا كان مدلسا مجروح العدالة اللهم الا ان يتفق مذهب الجارح
والمجروح في اسباب الجرح والتعديل فانه يجوز الاطلاق وان خالف فيهما مخالف ولا يكون
مدلسا وخامسها **قوله وقيل لا يجب ذكر سببهما ان كان عالما باسبابهما**
بل يكفي الاطلاق فيهما ويجب ذكره ولا يكفي الاطلاق فيهما ان لم يكن عالما فاذا علمنا
ان الجارح والمعدل عالم باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه والا كلفناه بيانهما
وهذا قول الجويني والغزالي والرازي قال في الفصول وهو اختيار بعض ائمتنا عليهم وقد
اشار الى احتجاج اهل هذا القول بقوله **والا اوجب الشك** يعني لو اثبتنا احدهما بقول
غير العالم لا ثبتنا مع الشك فيلزم ان يكون الشك موجبا للعمل اذ لو لم يشترط علمنا بكونه عالما
باسبابهما لكان خبره موجبا للشك فلا يعمل بقوله **وههنا** قول سادس للسبكي
وهو انه يجب ذكر سبب الجرح في الشهادة دون الرواية فيكفي فيها الاطلاق اذا عرف
مذهب الجارح وهذه المسئلة والتي قبلها من مسايل الفروع التي يكفي فيها الظن
فعليك باختيار الراجح عندك فيهما **مسئلة والجرح والتعديل انما يقبلان من عدل**
اجماعا لعدم الوثوق بغيره والطريق الى العداله الاختبار بغير واسطه او بواسطة اختبار

المعتبر ونعني بالاختبار معرفة احوال المعدل في حالتي الرضا والغضب والسرور والحزن
فان وقف في الحالتين على ما عرفت من ماهية العداله فهو عدل والا فهو غير عدل واذا تعا
رض فالجرح مقدم على التعديل مطلقا وقيل لا ترجيح لاحدهما مطلقا فيطلب الترجيح بخارج
وهو ظاهر اطلاق والدنا الامام المنصور بالله عليه لانه قال فان تعارض الجرح والتعديل
بالشهادة فالترجيح بما يظهر رجحانه لقوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول
فيتبعون احسنه وقيل التعديل مقدم على الجرح ان كثر المعدل لا ان استويا او كان الجارح
اكثر لنا على القول الاول قلنا الجرح فيه زياده لم يطلع عليها المعدل فيجب العمل به لانه لا ينفي
مقتضى التعديل في غير صورة التعيين جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا
ولم يظنه فيظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو حكمنا
بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى
ما امكن هذا اذا اطلقنا او عين الجارح السبب ولم ينفه المعدل لا بيقين اما ان عين
الجارح السبب ونفى المعدل عينه يقينا كان يقول الجارح هو قتل فلانا يوم كذا ويقول المعدل
هو حي ورايته بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم امكان الجمع المذكور فالترجيح
بينهما بامر خارج هو الواجب ان امكن والا تساقطا **مسئلة** وللتعديل طرق مرتبة
على مراتب في القوة فاولها الحكم بالشهادة من الحاكم المعتبر الذي يرى العدالة شرطا في
قبول الشهادة وهذا تعديل بالاتفاق ثم يتبع ذلك في القوة قول المعدل هو عدل لكذا
فانه مع بيان السبب تعديل متفق عليه ايضا ثم يتبع ذلك عمل عالم بروايته وهو لا يقبل المجهول
بل يشترط العداله المعتقده في قبول الروايه وهذا ايضا متفق عليه ثم يتبع ذلك رواية
من علمت عرف من عادته انه لا يروي الا عن عدل على الاصح من الاقوال وقيل رواية العدل
تعديل مطلقا لان الظاهر انه لا يروي الا عن عدل وقيل ليست بتعديل مطلقا لكثرة
من نراه يروي لا ينكر فيمن روى عنه ووجه الترتيب ان الشهادة لمضيق فيها فلا يحكم الحاكم
بها الا مع قوة ظنه بالعداله بخلاف الاخبار بها فانه قد يقع ممن لا يبلغ ما عنده ما عند
الحاكم من قوة الظن بها والتصريح بها وسببها اقوى من فهمها بالالتزام والعمل اقوى من الروايه
وهو ظاهر هذه طرق التعديل واما طرق الجرح فالجارح اما ان يصرح بسبب الجرح او لا الا
ول متفق عليه والثاني مختلف فيه كما عرفت ولا يجرح ترك العمل بشهادة شاهد
او رواية راو لجواز ان تدلا وتقبلا ولا يترتب عليهما اثرهما لمعارض كرواية او شهادة اخرى
او فقد شرط اخر غير العدالة كعدم ضبط او غلبة نسيان ولا يجرح ايضا تدليس وقع
من الراوي اذا لم يتضمن غشا وسيجي بيانه قريبا ان شاء الله تعالى واما الحد للشاهد في شهادة
الزنا لانخرام النصاب المعتبر فيها وهو الاربع فجارح على المختار ذكره الامام المهدي احمد بن يحيى عليه
قال ولا اظن احدا من اهل المذهب يخالف في ذلك والوجه انه ممنوع من اداء الشهادة مع انخرام
النصاب فاقدامه عليها حينئذ معصيه مخله بالعداله **مسئلة** رواية كافر التصريح لا تقبل اتفاقا ومن
قبل شهادة بعضهم على بعض مطلقا او مع اتحاد الملة فلا عداء المسلمين مع الضروره لا تقبل روايتهم

وكذلك فاسق التاويل التصريح

وكذلك فاسق التاويل التصريح غير مقبول اتفاقا وقد اختلف في قبول رواية المتاول لكافر
التاويل وهو من اتى من اهل القبلة بما يوجب الكفر غير متعمد كالمشبه وفاسق التاويل وهو من اتى
من اهل القبلة بما يوجب الفسق غير متعمد كالبغاه فقيل يقبل كافر التاويل وفاسقه في روايته
وشهادته بشرط ان يكون في مذهبه محرم الكذب لا كالخطابيه والرافضه وبعض السالمية
وهذا قول ائمتنا وابي الحسين والغزالي وجمهور الفقها **قال ابو طالب** والاقرب من طريقة
من يقبل خبر المتاول في الكفر ويقبل شهادته انه لا يقول بكفره لتمسكه بالشهادتين واعتقاد
مذاهب فاسده من طريق التاويل اذ لا يعرف في اهل العلم من يقطع على رجل بالكفر ثم يقبل
حديثه وشهادته انتهى كلامه وهو ما اراده ابن الحاجب بقوله كالكافر عند المكفر وقال
مالك وابو علي وابو هاشم والقاضي ابو بكر الباقلاني لا يقبل والامدي عن الاكثرين وجزم به
ابن الحاجب وفي كلام ابي طالب مع قوله بان هذه المسئلة محتمله للنظر تقييل الى تقوية
كلام الرادين ونقل عن القاضي عبد الجبار قبول رواية فاسق التاويل دون كافره **احتج**
القابلون باجماع الصدر الاول من الصحابه والتابعين على ذلك بيانه ما اشار اليه بقوله
للقطع بحدوث الفسق والكفر تاويلا في اخر ايام الصحابه كما روي ان معوية اول من
زعم ان الله يريد افعال العباد كلها وان رائد المجبرة حدث منه ثم شاع في ملوك بني مروان
حتى عظمت به الفتنه وكفعل الخوارج والبغاة المعلوم بالتواتر والمعروف من احوال جماعتهم
ان شهادتهم كانت تقبل واخبارهم لا ترد اذ لو رد شي من ذلك لنقل كما نقل ساير الاحوال
المتعلقه بالمنازعة بعضهم لبعض ولكنه لم ينقل رد خبرهم وشهادتهم كسائر احوالهم المنقوله
عنهم فكان اجماعا على قبول خبر المتاول وهو المطلوب واجيب بمنع اد امنا ولا شهادة
او خبر الذي مخالفيه وذلك لانه لم يثبت ان احدا من هولا المتاولين ادا شهادة او روى
خبرا عند من يعتقد فسقه وظهور ذلك ظهورا يقتضي انه ينقل ما جرى فيه من رد او قبول فقولهم
لو رد شي من ذلك لنقل غير صحيح لان وجوب نقله مترتب على وقوعه فما لم يقع كيف يجب رده
او قبوله ولو سلم وقوعه فلا نسلم ان رده لم ينقل كيف **وقد روى** مسلم في صدر
صحيحه عن ابن سيرين قال لم يكونوا يسالون عن الاسناد فلما وقعت الفتنه قالوا سموا
لنا رجالكم فينظر الى اهل السنه فيوخذ حديثهم وينظر الى اهل البدع فلا يوخذ حديثهم
ولو سلم اداوه عند بعضهم وقبوله فلا نسلم قبول الكل لمن هذه حاله **احتج**
الرادون لخبر المتاول وشهادته **بقوله تعالى** ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا والمتاول
فاسق لو ضوح فسقه فلا يقبل واجيب بقوله وهو ظاهر يعني ان الايه ليست نصا
في دخول فاسق التاويل وغايتها ظهور دخوله في عموم الفاسق وما ذكر من الاجماع نص في
محل النزاع فالعمل به جمع بين الدليلين واحتج الرادون ثانيا بانه قد ثبت الاجماع ان الكفر
والفسق مانعان من قبول الحديث والشهادة فلا يقبل المتاول فيهما اذ لا احد من اهل

العلم يقطع على كفر غيره او فسقه ثم يقبل حديثه وشهادته وانما يقبل منه من يعتقد
ان تاويله قد اخرجه عن الكفر والفسق فثبت انهما مدار الحكم **قيل وهما** اي الكفر والفسق
تصريحا او تاويلا **سلب اهليه** يعني انهما نقصان منصب اهليه قبول الروايه والشهاده وهذا
مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني **قال في حواشي** الفصول وقول يحيى عليه السلام بجواز الصلاة
في ثوب شهد بنجاسته فاسقان ولو كانا صدوقين غير متهمين يدل على انه يختار هذا
القول **وقيل انهما مظنة تهمه** وهذا مذهب ابي حنيفه قالوا ولذلك قبل شهادة
بعضهم على بعض **وقيل ان الكفر** نقصان **وسلب** للاهليه **والفسق** ليس كذلك بل هو موجب
للرد لانه **مظنة تهمه** وهذا مذهب الشافعي **قال الغزالي** وهذا هو الاغلب على الظن
عندنا ولا شك ان الحكمه في وجوب رد الشهادة والرواية هي التهمه والقائلون بان الكفر
والفسق سلب للاهليه لا ينفون ذلك وانما يريدون بان التهمه لما كانت حقيقه منتشره
نيط الحكم بوصف ظاهر منضبط كالكفر والفسق والقائلون على راي سوا وجدت التهمه
معه ام لا كما في شهادة الوالد لاحد ولديه على الاخر فانها لا تقبل عند المخالف وان لم
يتهم وابو حنيفه لا يعلق الحكم بالوصف اذا انتفت التهمه كما في المتاول المتحفظ **وفايده
الخلاف** يظهر في كافر التاويل وفاسقه فالقائلون بانهما سلب اهليه يردونهما
والقائلون بانهما مظنة تهمه يقبلون المتحفظ منهما في دينه المحرم للكذب لارتفاع التهمه
وان فعل ما يوجب كفرا او فسقا جهلا منه بكونه يوجبهما فنقول **فمن اقدم على فسق**
لم يقبل على الاول لا الثاني يشمل المتاول كما ذكرناه والجاهل لكون ما اقدم عليه مفسقا
من غير تاويل سوا اعتقد الاباحه او لم يعتقد شيا وقد صرح السبكي بقبوله سوا كان ما
اقدم عليه مفسقا مظنونا او مقطوعا والاول كشرب النبيذ والثاني كشرب الخمر وقيل لا
يقبل وقيل في المظنون دون المقطوع واما المقدم على الفسق عالما فلا يقبل قطعا
واما اذا وقع خلاف بين العلما لم يبلغ بهم ذلك الامرين الذين هما الكفر والفسق
اي لم يحكم كل طايفه بكفر الاخرى ولا فسقها وذلك **كما وقع في بعض مسايل الاصول** من
الخلاف بين اهل البيت عليهم السلام والمعتزله في الصفات واثبات الذوات في العدم وغيرها **و** كما وقع
في بعض مسايل **الفروع** من الخلاف في المسايل المختلف فيها مثل نكاح المتعه وشرب النبيذ **فلا يقدح**
ذلك في رواية ولا شهاده **اتفاقا** بين المسلمين مسئله اختلف في عدالة الصحابه على
اربعة اقوال اولها **قوله قيل الصحابه كلهم عدول** مطلقا وما نقل عنهم من الاختلاف
والشقاق محمول على الاجتهاد وهذا قول جمهور الفقها وجماعة المحدثين **و** بدليل
قوله تعالى **كنتم خير امة** اخرجت للناس وقوله صلى الله عليه واله وسلم **اصحابي كالنجوم**
بايهم اقتديتم اهتديتم **ونحوهما** مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا
وقيل هم كغيرهم ممن بعدهم من القرون فيهم العدل وغير العدل وهذا قول

القاضي ابي بكر الباقلاني

[margin: ... القرون ... عليهم ... كلهم ...]

القاضي ابي بكر الباقلاني وذلك لما كان بينهم من المجادلات والخصومات والفتن وقدح
بعضهم في بعض ومن بحث ونظر في اخبارهم وسيرهم علم ذلك قطعا وثالثها **قوله وقيل**
كلهم عدول **الى حين ظهور الفتن** بين علي عليه السلام وبين معويه واما بعدها فلا يقبل الداخلون
فيها لعدم **تعين الفاسق من الفريقين** وهذا الكلام لعمرو بن عبيد ورابعها ما اختاره بعض
ائمتنا عليهم السلام والمعتزله وهو قوله **وقيل هم عدول الا من ظهر فسقه ولم يتب كمن قاتل**
عليا عليه السلام **لاقتضا ما تقدم من احوالهم السلام الى وقت ظهور الفسق** فيهم والبغي من
بعضهم على بعض ويناسب هذا القول ما رواه مسلم في صدر صحيحه عن ابن سيرين
اذا عرفت ذلك فالقائل بعد التهم مطلقا او ... الى وقت معين لا يحتاج الى البحث
عن احوالهم مطلقا او الى وقت المعين والقائل بكونهم كغيرهم يحتاج الى البحث عن احوالهم كاحوال غيرهم
وهذه مسئله تبنى عليها اكثر الاحكام الشرعيه فلا ينبغي للمجتهد ان يقتصر فيها على اول
نظر بل يبالغ في البحث والطلب حتى يدرك ما هو الحق من هذه الاقوال فان من سلم من
داء التقليد والعصبيه اذا احقق نظره في هذه المسئله علم حقها من باطلها علما يقينا **و**
قد اختلف فيمن يطلق عليه لفظ الصحابي وهو واحد الصحابه فقال ائمتنا عليهم السلام والمعتزله
وجمهور الاصوليين **الصحابي من طالت مجالسته له صلى الله عليه وسلم متبعا له** اما في حياته فقط
وهو راي الاكثر منهم لان الصحبة اللغوية انما تفيد الاتباع في حال الحيوة فقط وهذا بناء
على الاغلب ان من صحب غيره يتبعه فيما يجب والاقرب التحقيق ان الصاحب من كثرت ملازمته
لغيره بحيث يريد الخير له ودفع الشر عنه وان لم يتبعه في عقايده ودينه وقول واما في
حيوته وبعد وفاته كما هو راي اقلهم لان هذا الاسم يفيد التعظيم ولا يستحقه الا
الذي لم يغير ولا بعده وظاهر المتن مع القول الاول كما لا يخفى ومن هذه حاله يسمى صحابيا
وان لم يرو والحجة لهذا القول ما افاده قول **للعرف** بيانه انه لا يتبادر من قولك فلان
صحب فلانا الا طول المكث معه والمجالسه له والاستكثار من موافقته الاترى انه لا يسمى
من اختص ببعض العلما صاحبا له الا اذا فعل ذلك **قال ابو طالب** عليه السلام ويبين صحة
هذا ان الوافدين على النبي صلى الله عليه واله وسلم لم يعدوا من جملة الصحابه لما لم يلازموه وقال
ابن الصلاح روينا عن شعبه عن موسى السيلاني قال اتيت انس بن مالك فقلت هل
بقي من اصحاب رسول الله احد غيرك قال بقي ناس من الاعراب قد راوه اما من صحبه فلا
وقيل هو من طالت مجالسته له صلى الله عليه واله وسلم وهو قول القاضي عبد الله بن زيد **و**
قيل هو من اقام معه صلى الله عليه واله وسلم **سنة** او سنتين **او غزا** معه صلى الله عليه واله
وسلم غزوة او غزوتين لحصول الملازمه والمكث مع ذلك وهذا قول ابن المسيب **و**
قيل هو من راه صلى الله عليه واله وسلم الى مسلم راى النبي صلى الله عليه واله وسلم على ان
العايد ضمير الفاعل او مسلم راه النبي صلى الله عليه وسلم على ان العايد ضمير المفعول ولاجل ما ذكرناه
غير بعض المصنفين لهذا القول بلفظ الاجتماع وبعضهم بلفظ اللقا وهذا قول

[margin: متبعا له ... مع الرواية ... صلى الله عليه واله وسلم]

اهل الحديث وبعض الفقها وذلك لقبولها اى الصحبة التقييد بالطول والقصر فيقال
يقال صحبته هذا طويل وصحبه هذا قصيره وفلان صحب فلانا كثيرا او قليلا
من غير تكرار ولا نقض فكانت للقدر المشترك دفعا للمجاز والاشتراك قلنا
اتباع العرف اللغوى اولى وقد بيناه وما ذكروه من قبولها التقييد بالطول والقصر
غير مفيد لما عرفت من ان الصحبة يتبادر من اطلاقها طول الملازمة فلسنا نريد انه
يتبادر على جهة النصوصية بل على جهة الظهور والتقييد بالطول لدفع الاحتمال وبالقصر
للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر فلا يلزم تكرار ولا نقض هذا تحقيق الخلاف
في معنى لفظ الصحابي والتحقيق ما افاده الامام الناطق بالحق ابو طالب عليه السلم
حيث يقول واعلم انه ليس يبعد عندي ان يقال ان الفرق وان كان يفيد في هذا الاسم
الذي هو قولنا فلان من اصحاب فلان طول الصحبة على العموم فقد حصل فيمن يضاف
الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويوصف انه من اصحابه عرف ثان خاص من جهة العلما
بالحديث فانهم قد تعارفوا فيما بينهم استعمال هذا الاسم في كل من لقي النبي صلى الله عليه
وآله وسلم وروى عنه وان قلت صحبته وهذا يقتضي ان لا يمنع حمله على التعارف المستفيض
الذي تعارف به اهل الحديث انتهى كلامه قلت واذا كانت ثمرة الصحبة التي
هي في الاقوال والافعال فلا شك انه يحصل بمجرد الاجتماع به صلعم من الالطاف
الغائبة لصاحبها الى الخير الابدي ما لا يحصل بالاجتماع الطويل بسائر الفضلا ولذلك
كان من بعث فيهم خير القرون وطريق معرفته اى الصحابي التواتر كالعشرة
فان من بحث عن حالاتهم عليهم السلام ادى الانتهى علم بالتواتر انهم صحابيون او الاحاد كاسامة
بن احدرى وحكيم بن معوية ومطر بن عكامس او عدل غيره اى خبر المشهود له بالصحبة
وهو ظاهر ولا خلاف في قبوله او منه بان يخبر عن نفسه بانه صحابي وهو مقبول
على المختار لان عدالته مستند القبول فاخباره بما يخصه وما لا يخصه سوا وقد منع اهل
الظاهر من قبوله لانه مثبت لنفسه منزلة فلم يقبل قوله كالشاهد لنفسه وفرق بان الشاهد
يثبت لنفسه حقا على غيره بخلاف المخبر بانه صحابي وبيانه اى الصحابي لفوائد تتعلق بها
فمن فيه منها قوله للمتصل بين المنقطع من الاخبار وغيره ولا يمكن الفصل
بين المنقطع والمتصل الا بمعرفته والمراد بالمنقطع ما ذكره ابن عبد البر رحمه الله من انه
ما لا يتصل اسناده سوا كان يعزى الى النبي صلعم او الى غيره فاذا قال من لم يكن صحابيا
قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علمنا انه منقطع ومنها معرفة انقراض العصر المشترط
في الاجماع عند بعضهم فاذا انقرض آخر الصحابة من غير ظهور مخالف لهم بما اتفقوا عليه
انعقد اجماعهم وحرمت مخالفته ومنها معرفة التاريخ والتمييز بين الصحابي والتابعي
بين ما يصحبها ولمعرفته فوايد تظهر لك في النسخ والترجيح ان شا الله تعالى ومنها
فذلك الخلاف في ما يروى عن الصحابة من اقواله وافعاله لان من الناس من يرى
انه حجة كما سبق ومنهم من يرى اذا عمل الصحابي بخلاف ما روى الاعتماد على

عمله دون روايته

عمله دون روايته قالوا لانه لو لم يفهم ذلك من قصد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لما عمل
بخلاف ما رواه ومنها الخلاف في عدالته كما سبق ومنها الخلاف في جواز تقليده
فان من الناس من يقول بجواز تقليد المجتهد للصحابي كما يجي ان شا الله تعالى وغير ذلك
من الفوايد مثل مخالفة حكمه فيما اذا قال امرنا بكذا ومن السنة كذا او نحو ذلك لحكم غيره
من التابعين ومن بعدهم ومنها اى من الصفات المعتبرة في قبول اخبار الآحاد رجحان الضبط
من الراوي على السهو والمراد بالضبط قوة الحفظ بحيث لا يزول ما سمعه عن خاطره
بسرعة وذلك ليحصل الظن الذي هو شرط العمل كما عرفت اذ لو كان سهوه اكثر من
ضبطه او مساويا له لم يحصل قال الامام يحيى عليه السلم فيمن استوى فيه الضبط والسهو
ولم يرجح احدهما على الآخر وهذا فيه خلاف فذهب الشافعي الى انه مقبول بكل
حال الا ان يعلم سهوه فيه واختاره قاضي القضاة ومنهم من رده وهو راي الشيخ ابي
الحسين ومنهم من قال انه في موضع اجتهاد وهو راي بعض ائمة الزيدية قال وهو
المختار عندنا لان الاعتبار في ذلك انما بغلبة الظن وهو الذي يزيلها بالا
جتهاد وههنا صفات اعتبرت في الشهادة على خلاف فيها ولم تعتبر في الرواية مع اعتبار
بعضهم لبعضها وقد بينها بقوله ولا يشترط في الراوي حرية اتفاقا وان
شرطها بعضهم في الشهادة كابي حنيفة والشافعي ومالك او ذكورة لما اشتهر من اجماع الصحابة
على قبول اخبار النسا او بصر بسبيل رواية الاعمى ولهذا كانت الصحابة تروي عن
عائشة مع انهم لا يرون شخصها فهم في حقها كالعمي او عدم قرابة فيجوز رواية الوالد
عن الولد وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك ولان حكم الرواية عام لا يختص بواحد
معين حتى تكون القرابة مؤثرة فيه او عدم عداوة لما قلنا في القرابة وان كانت هذه كلها
مانعة من قبول الشهادة اتفاقا في بعض ومع الخلاف في بعض لما عرفت من ان امر الشهادة
اخلق بالاحتياط لقوة البواعث عليها من الطمع والاعتنا بامر الخصومات ولكثرة المساهلة
فيها دون الرواية وفي كلام الفصول والشارح المحقق لمختصر المنتهى ما يفهم ان في كل من المذكورة
والبصر وعدم القرابة وعدم العداوة قائلا باعتبارها في قبول الرواية او عدد عطف
على حرية يعني لا يشترط في الراوي عدد فيكفي الواحد العدل وان لم يكف في الشهادة واشترطه
ابو علي الجبائي فلا بد ان يروي على مذهبه عدلان عن عدلين حتى ينتهي الى رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم وحكي عنه قاضي القضاة في الشرح انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة
رجال كالشهادة عليه وكذلك لا يشترط انه لم يوافق ما رواه الواحد العدل ظاهرا من كتاب
او سنة متواترة او لم يعمل به بعض الصحابة او لم ينتشر فيهم من غير انكار اما اذا
حصل احد هذه الاشيا فانه موافق في قبول خبر الواحد وحجته ما روي ان ابا بكر
لم يعمل بخبر المغيرة بن شعبة ان النبي صلعم اعطى الجدة السدس حتى اخبره محمد بن مسلمة
بذلك وعمر لم يعمل بخبر ابي موسى في الاستيذان حتى شهد معه ابو سعيد ولم يقبلا في خلافتهما

خبر عثمان بن عفان فيما اخبر به من اذن رسول الله صلى في رد الحكم بن ابي العاص طريد
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الى المدينة **والجواب** كما تقدم وقوله او وعدان خالف
القياس عطف على عدية ايضا يعني لا يشترط في الراوي ان يكون فقيها سوا وافق خبره
القياس او خالفه خلافا لابي حنيفه فانه اشترط في الخبر بخلاف القياس ان يكون فقيها
ووجهه ان النقل بالمعنى كان مستفيضا في الصحابه فاذا اقتصر فقه الراوي لم
يومن ان يفوته شي من المعاني فتدخل شبهه زايده يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث
المصراه قالوا واما المعروفون بالفقه والاجتهاد كالخلفا والعبادله وزيد ومعاذ وابي موسى
الاشعري وعايشه وغيرهم فان حديثهم مقبول وافق القياس او خالفه ومثلوا الغير الفقيه
بابي هريره وانس **ووجه** الجمهور ما اخرجه احمد بن حنبل في مسنده وابن ماجه عن
انس عنه صلى انه قال نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها ثم بلغها عني فرب حامل فقه غير فقيه
ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واخرجه احمد في مسنده وابن ماجه والحاكم في مستدركه
عن جبير بن مطعم وابو داود وابن ماجه عن زيد بن ثابت والترمذي وابن ماجه عن ابن مسعود
عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها وحفظها ثم اداها
الى من لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ثلاث لا
يغل عليهن قلب امرء مسلم اخلاص العمل لله والنصح لايمة المسلمين ولزوم جماعتهم فان دعوتهم
تحوط من وراءهم واخرج الترمذي عن زيد بن ثابت نضر الله امرا سمع منا حديثا فحفظه حتى
يبلغه غيره فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه والحديث
في هذا المعنى متسع وظاهره الشمول لمخالفة القياس وموافقه فالايقاف والتوجيه
بالراي وايضا المعتبر ظن الصدق والعداله تثمره وقوله او اكثار او معرفة نسب او علم بعربية
او معنى الحديث يعني لا يشترط هذه الاشيا فيقبل غير المكثر في الحديث كالمكثر بل لا
يعد ترجيح خبر المقل لان الكثير يكثر فيه الغلط والسهو بخلاف القليل ويويد هذا
قوله صلى الله عليه واله وسلم اياكم وكثرة الحديث عني فمن قال علي فليقل حقا او صدقا ومن
يقل علي ما لم اقل فليتبوء مقعده من النار **اخرجه** ابن ماجه والحاكم في المستدرك
عن ابي قتاده ويقبل غير المعروف نسبه اذ لا دخل لمعرفة النسب في الصدق وغير العالم
بالعربيه او معنى الحديث لما سبق في قبول غير الفقيه مع قوله صلى الله عليه واله وسلم فيما اخرجه
احمد والترمذي وابن حبان عن ابن مسعود رب مبلغ اوعى من سامع اي افهم للحديث
واحفظ **واما** الثاني من شرايط التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به وهو ما
يرجع الى الخبر نفسه وهو اللفظ ففيه مسايل ست مسئلة في الكلام في لفظ الصحابي
الفاظ الصحابي درجات تتفاوت قوة وضعفا اعلاها ان يقول الصحابي سمعته
صلى الله عليه واله وسلم يقول او حدثني او اخبرني بكذا او نحوها كاسمعني او شافهني وانما

كانت اعلا الدرجات لكون هذه الصيغ نصوصا في الاتصال وعدم الواسطه وهو مقبول
اتفاقا المرتبه الثانيه قوله ثم قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والجمهور على انه حجه لان
الظاهر المشافهه قيل قول الصحابي قال يحتمل التوسط فيكون مرسلا فلا يكون حجه
وهذا مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني لانه قال ان قلنا ان الصحابه كلهم عدول قلنا انه حجه
والا فلا **وقد عرف** انه يقول انهم كغيرهم من الامه المرتبه الثالثه **قوله** ثم امر
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت دون الثانيه لاشتراكهما
في احتمال التوسط واختصاص هذه باحتمال الخبر بينه بقوله قيل يحتمل اعتقاد ما
ليس بامر امرا لسعة المعاني التي يستعمل فيها صيغه الامر وايضا يحتمل ان يكون امرا
للكل او البعض وعلى كل واحد يحتمل الدوام وغيره والجمهور على انه حجه لان الصحابي عدل
عارف باللسان فلا يطلق ذلك الا بعد التحقيق وتوقف الدارقي في القبول وضعف صاحب
الفصول كونها حجه ولا شك ان قول الصحابي سمعته عليه السلام امر او نهى اولى من قوله
امر لانتفا احتمال التوسط المرتبه الرابعه **قوله** ثم امرنا او نهينا او اوجب او حرم
قيل يحتمل ما تقدم من التوسط واعتقاد ما ليس بامر امرا والتعميم والتخصيص والدوام وغيره
ويختص باحتمال الخ وهو ان الامر غيره عليه السلام ويختص باحتمال الخ وهو من الخلفا وكابر
الصحابه ويحتمل ان يكون الايجاب والتحريم استنباطا من قائله ولهذا نقل عن الكرخي
والصيرفي انها متردده بين صدور الامر منه صلى الله عليه واله وسلم او من الامه او من الخلفا والولاة
وفرق الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزه بين امرنا واوجب فقطع بكون الاول
حجه وشرط في الثاني ان لا يكون للاجتهاد فيه مسرح لتجويز ان يعرف الوجوب بطريق الا
جتهاد والجمهور على انه **حجه مطلقا** لان الظاهر فيمن تابع اميرا وقال امرنا بكذا ان
الامر هو المتبوع ولان الصحابي بصدد بيان الشرع وهو الرسول صلى الله عليه واله وسلم وكلام الامام
يحيى بن حمزه في المعيار موافق للجمهور وقد نقل عنه صاحب الفصول تفصيلا فينظر
في تصحيح المرتبه الخامسه قوله ثم من السنه كذا والاكثر على انها سنة الرسول صلى الله عليه
واله وسلم وانه مرفوع لان المتبادر عند الاطلاق وقد نقل عن سالم التابعي احد الفقها السبعه من اهل
المدينه عن الصحابه انهم اذا اطلقوا السنه لا يريدون بها الا سنة النبي صلى الله عليه واله وسلم
وكانت هذه دون ما قبلها اذ فيها احتمال التوسط واعتقاد ما ليس بسنه مع احتمال
اخرى وهو قوله قيل يحتمل سنة الخلفا وقوته لكثرة استعمال السنه في مطلق
الطريقه المرتبه السادسه قوله ثم عنه عليه السلام والمختار وعليه الاكثر انها حجه لكونها
ظاهره في السماع منه صلى الله عليه وسلم وان كانت دون ما قبلها لكثرة استعمالها في التوسط
ولذلك قيل بعود احتمال التوسط فلا يكون حجه ان لم يقبل المرسل المرتبه السابعه
قوله ثم كنا نفعل وكانوا يفعلون وهو حجه على الصحيح لظهور فعله في زمانه

عليهم وعلمه به وفرق ابو طالب عليهم بين كنا نفعل وكانوا يفعلون فحمل الاول على
تقريره صلى الله عليه واله وسلم والثاني على الاجماع قال والمنا قلنا ذلك ان الخبر اذا لم يقصد
به فعل من يكون فعله حجة فانه يجري مجرى الحكاية التي لا تعلق بها حكم مستفادين
والعلوم من حال الراوي انه انما يذكر ذلك لبعد الغير ما يقتضيه من الحكم قيل يحتمل
خلافهما لجواز ان لا يكون في زمانه صلى الله عليه واله وسلم او كان ولم يعلم به فلا حجة فيه
وهو خلاف الظاهر اذ الصحابي العدل الذي هو بصدد تعليم الشرايع بعد الرسول
ذلك ولم يكن حجة فان قال الصحابي كنا نفعل في عهده صلى الله عليه
واله وسلم وكانوا يفعلون في عهده فهو كذلك اقوى من الاطلاق لسقوط الاحتمال الاول وكلام
البيضاوي والسبكي يقضي بانه لا يكون حجة الامع التقيد بعهد الرسول صلى الله عليه واله
وسلم وجزم به ابن الصلاح وقال انه لا خلاف فيما اذا قال كنا نفعل ولم يضفه بعهد
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في انه موقوف وفي دعوى الاجماع نظر فان مقتضى كلام
ابي طالب والرازي والامدي ورواية الفصول عن الجمهور الرفع من دون ذكر عهده
صلى الله عليه واله وسلم وبه صرح ابو عبد الله الحاكم وحكاه النواوي عن كثير من الفقها وقال
انه قوي من حيث المعنى والوجه في كون هذه المرتبة اضعف مما قبلها قوة الاحتمال
فيها وقوله والكل خلاف الظاهر راجع الى الجميع ما ذكره المانعون بحجية ما عدى
المرتبة الاولى من الاحتمالات واعلم انه اذا ذكر الصحابي حكما فان كانت طريق
الاجتهاد سوا كان الصحابي من اهل الاجتهاد ام لا وانه لا يكون حجة الا عند من يقول
بان قول الصحابي حجة على غيره كما تقدم وقد اختلف في ذكر الصحابي حكما طريق
اثباته التوقيف من الشارع من جهة الكتاب او السنة كالمقادير وذلك نحو ان يقول
صحابي نصاب الخضراوات في الزكاة ما قيمته ماية درهم ونحوهما كالحدود
والابدال وذلك نحو ان تقول بحد اللايط مية جلده ومن لم يجد هما ولا ترابا فليتيمم
باصبعه على الارض فقيل يجب حمله على انه توقيف من الشارع وليس من الاجتهاد
في شي فيكون حجة وهذا راي بعض اصحاب ابي حنيفه وقيل يحمل على التوقيف
ان لم يكن الصحابي من اهل الاجتهاد وهذا قول الشيخ ابي الحسن الكرخي وحمل
على هذا الاصل ما روي عن انس بن مالك انه قال في الحيض انه ثلث ثلاث اربع خمس
ست سبع ثمان تسع عشر قال فدل ذلك على انه عرف من جهة النبي ان اقله ثلث
واكثره عشر لانه لم يكن من اهل الاجتهاد فيحمل على انه قال ذلك من طريقه قال ولا يلزم
على هذا ما روي عن عطا انه قال في اقل الحيض انه يوم وليلة على ما يذهب اليه
الشافعي لان عطا كان من اهل الاجتهاد والصحيح الذي عليه المتنا والقاضي عبد
الجبار وابو الحسين البصري انه ان لم يكن الاجتهاد فيه مسرح بوجه من الوجوه
فتوقيف محمول على نص سمعه وذلك نحو ان يقول من فعل كذا فله كذا ثوابا او
عليه كذا عقابا كما روي عن ابن مسعود انه قال ذو اللسانين في الدنيا له لسانان

من نار يوم
القيمه

من نار يوم القيمه اخرجه ابن عساكر وان لا يكن كذلك بل امكن حمله على الاجتهاد
كالمقادير والحدود والابدال فالظاهر الاجتهاد اما ان كان الصحابي
من اهل الاجتهاد فالوجه ظاهر واما اذا لم يكن من اهل فغير ممتنع ان يكون قد اخذه
عن بعض المجتهدين فحكما فلا يكون في اطلاقه دلالة على انه قال من التابعين ومن
بعدهم لها مراتب في القوة ايضا ولكل مرتبة منها الفاظ وقد وضعها على الترتيب فكل
مرتبة اقوى مما بعدها فالمرتبة الاولى قوله اما السماع من الشيخ بعني ان
الرواية من غير الصحابي اما لانه سمع من شيخه بقراة او غيرها وهذه المرتبة التي هي
السماع من الشيخ اقوى المراتب في الاصح وعليه الجمهور ونقل عن ابي حنيفه وابن ابي
ذيب وغيرهما ترجيح القراة على الشيخ على السماع من لفظه وروي ذلك عن مالك ايضا
وعنه وعن غيره انهما سوا وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم علما الحجاز والـ
لكوفه ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علما المدينه ومذهب البخاري والترجـ
في ترجيح السماع انه كثيرا اما يذهل الشيخ عما يعرض عليه بخلاف ما يمليه ويحدث به
فيقول السامع حدثني واخبرني وحدثنا واخبرنا وقال لي اولنا وذكر لي اولنا
ان قصده الشيخ بالحديث سوا قصده وحده او مع غيره الا ان الاحسن
ان يقول ان لم يكن معه غيره حدثني واخبرني وان كان معه غيره حدثنا واخبرنا والا
يقصده بالحديث فاخبر يعبر به وحدث وسمعته وهذه الالفاظ بعضها ارفع
من بعض ذكر الحافظ ابو بكر الخطيب ان ارفعها سمعت ثم حدثنا وحدثني ثم اخبرنا
لانه لا يكاد احد يقول في احاديث اجازه ولا تدليس سمعت فكان بعض العلما يقول
فيما اجيز له حدثنا وروي عن الحسن انه كان يقول حدثنا ابو هريرة ولم يسمع
منه شيا ولانه قد شاع تخصيص اخبرنا بما قري على الشيخ وكان حدثنا ارفع منه ولقوة
اشعاره حدث بالنطق والمشافهه قال ابن الصلاح وحدثنا واخبرنا ارفع من سمعت
من جهة اخرى وهي انه ليس في سمعت دلالة على ان الشيخ رواه الحديث وخاطبه به
بخلاف حدثنا واخبرنا واما قال وذكر لي اولنا فقد شاع التعبير به عما يجري بينهم في
المذاكرات والمناظرات واوضع العبارات في ذلك ان يقول قال فلان او ذكر فلان من دون
لفظي اولنا لما عرفت من الاحتمالات والمرتبة الثانية قوله او قراته
عليه واكثر المحدثين سمى هذا عرضا لان القاري يعرض على الشيخ ما يقراه قايلا
لشيخه هل سمعت فقال الشيخ نعم سمعت ما قرات علي او الامر كما قري علي او نحو ذلك
او شار الشيخ براسه او اصبعه او سكت الشيخ حين قال له القاري هل سمعت فلم يشر
بشي اصلا فظن القاري الاجابه من شيخه يعني انه ما سكت الا لان الامر كما قري
عليه والا لانكره او لم يقل القاري لشيخه هل سمعت مع ظن التقرير والاجابه لقرينه
فللقاري في هذه كلها ان يروي عند عامة المحدثين والفقها وبعض الظاهريه
يشترطون اقرار الشيخ عند تمام السماع بان يقول نعم جوابا لقول القاري هل سمعت

او هل هو كما قرأته عليك فيقول حدثنا واخبرنا مقيدا بلفظ قراءة عليه واجود
العبارات واسلمها ان يقول قرأت على فلان وفي الاطلاق خلاف فمنهم
من منع منه على الاطلاق وقيل انه قول احمد بن حنبل والنسائي وغيرهما وصححه الغزالي
والآمدي تبعا للمتكلمين ومنهم من اجازه على الاطلاق وقيل انه مذهب معظم الحجازيين
والكوفيين والزهري ومالك وسفيان بن عيينة وغيرهم وهو مذهب البخاري صاحب
الصحيح ومنهم من قال بالمنع من اطلاق حدثنا وتجويز اطلاق اخبرنا وهو مذهب الشافعي
واصحابه ونقل عن مسلم صاحب الصحيح وذكر صاحب كتاب الانصاف ان هذا مذهب
الاكثر من اصحاب الحديث الذين لا يحصيهم احد وانهم جعلوا اخبرنا علما يقوم مقام قرأت
عليه لا انه لفظ به قال وممن كان يقول به من اهل زماننا ابو عبد الرحمن النسائي وغيره
وقال ابن الصلاح الفرق بينهما هو الشائع الغالب على اهل الحديث والاحتجاج لذلك من حيث اللغة
عناء وتكلف **وخير ما يقال فيه** انه اصطلاح منهم ارادوا به التمييز بين
النوعين وخصص النوع الاول بحدثنا لقوة اشعاره بالنطق والمشافهة والله اعلم
ومن الناس من يفصل تفصيلا اخر فيجوز للقارئ ان قال الشيخ هل سمعت فيقول نعم
ان يقول سمعته مع اخبرني وحدثني من غير تقييد وان اشار للشيخ قال القارئ حدثني
قراءة عليه ولا يطلق لانه لم يسمع من الشيخ شيئا وانه لم ينطق بشيء اصلا قال القارئ اخبرني
قراءة عليه دون حدثني لما عرفت كون حدثنا اقوى من اخبرنا او قراءة غيره اي قراءة غير
الراوي على الشيخ المروي عنه وهي في القراءة والتعبير والخلاف فيها كقراءته اي قراءة الراوي
لا فرق بينهما في ذلك الا انه يقول بدل قوله قرأت على فلان قرئ على فلان وانا اسمع
فاقر به ولاجل الاستواء في القوة لم نجعل هذه المرتبة برأسها وان كانت العبارة محتملة
والمرتبة الثالثة قول او كتابة الشيخ اليه سواء كان حاضرا او غائبا وهي
اما ان يقترن بالاجازة او لا فان لم يقترن فالصحيح المشهور بين اهل الحديث والذي
عليه اكثر الاصوليين انها اقوى من الاجازة وذهب اخرون منهم القاضي الماوردي والشافعي
الى ان الاجازة اقوى منها وان قرنت بالاجازة فاهل المذهب الشافعي ينزلونها منزلة
المقرونة بالاجازة فيقول **المكتوب في عبارته** اخبرني وحدثني او
خبرنا وحدثنا من غير تقييد وهذا رأي الاكثر من علماء المحدثين واكابرهم وقال ابن
الصلاح المختار فيها كتب الي فلان واخبرني به مكاتبة او كتابة او نحو ذلك قال وهذا
هو اللائق بمذاهب اهل التحري والنزاهة **المرتبة** الرابعة او اجازته اي
اجازة الشيخ وهي انواع وفي كل نوع منها خلاف وسنبين ذلك قريبا ان شاء الله تعالى وقد
اختلف في الرواية بها والذي عليه جماهير اهل العلم من المحدثين وغيرهم القول باباحة
الرواية بها وعند ابي حنيفة وابي يوسف وفي احدى الروايتين عن الشافعي المنع
من جواز الرواية بها وعلى هذا القول جماعة من المحدثين والاصوليين والشافعيين

حتى قال بعضهم ان قول المحدث قد اجزت لك ان تروي عني تقديره قد اجزت لك ما لا يجوز
في الشرع لان الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع وقال بعضهم من قال لغيره اجزت ان تروي عني
ما لم يسمع فكانه يقول اجزت لك ان تكذب علي **ووجه** ما قال
الجمهور انه اذا اجاز الشيخ للمتصدي للرواية ان يروي عنه جميع مروياته فقد اخبره
بها جملة فهو كما لو اخبره بها تفصيلا واخباره بها غير متوقف على التصريح نطقا كما
في القراءة على الشيخ وانما الغرض حصول الافهام والفهم وذلك يحصل بالاجازة المفهمة
ثم انه كما يجوز الرواية بها يجب العمل بالمروي بها خلافا لبعض اهل الظاهر ومن تابعهم في
اجداده بحذف المرسل ومنها المناولة في الاصح لان من شرطها ان يقترن بها الاجازة
على الصحيح وصورتها ان يدفع اليه اصل سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي
او روايتي عن فلان اجزت لك روايته ثم يبقيه في يده تمليكا او الى ان ينسخه او يجيء الطالب
الى الشيخ بكتاب من حديثه فيعرضه عليه فيتامله الشيخ ثم يعيده ويقول اجزت لك روايته
عني او اروه عني ويسمى هذا عرض المناولة واذا قلنا ان المناولة نوع من الاجازة فهذه
اقوى انواعها على الاطلاق ولذا احلها مالك وغيره من اهل الحديث محل السماع وقال بعض
الناس انها مرتبة من مراتب الرواية برأسها وانها يجوز الرواية بها سواء اقترنت بالاجازة
او لا وذلك لانها لا تخلو عن اشعار بالاذن في الرواية فيقول **الراوي** بطريق المناولة
والاجازة على الصحيح الذي عليه اهل التحري والورع حدثني واخبرني وحدثنا واخبرنا
مقيدا بقوله مناولة او اجازة او اذنا او فيما اذن لي فيه او نحو ذلك او يقول اجازني او
اجاز لي او ناولني او ما اشبه ذلك **وقوله** على خلاف فيه يعني في وجوب التقييد فان
بعض المحدثين منهم الزهري ومالك اجاز الاطلاق حدثنا واخبرنا في الرواية بالاجازة
ويجوز ان يقال في الرواية بالاجازة انبأنا باتفاق بين المتاخرين من المحدثين واما
متقدموهم فكان انبأنا عندهم بمثابة اخبرنا والوجه عند المتاخرين ان العرف اطلاق
الانباء على مطلق الايذان بالشيء والاعلام به يقال هذا الفعل ينبئ عن العداوة او المحبة
وقال تنبئك العينان ما القلب كاتم من الغل والبغضاء بالنظر الشزر والاجازة
يجوز للموجودين وهي على ثلاثة انواع اولها الاجازة لمعين في معين نحو ان يقول اجزت لك
ان تروي عني كذا كالكتاب الفلاني او ما اشتملت عليه فهرستي هذه وزعم بعضهم انه لا
خلاف في جواز الرواية بهذا النوع وانما الخلاف في غيره والظاهر الاطلاق وثانيها
الاجازة لمعين في غير معين نحو ان يقول اجزت لك او لكم جميع مسموعاتي او مروياتي والخلاف
في جواز الرواية بهذا النوع اقوى واكثر والجمهور على الجواز وايجاب العمل وثالثها اجازة
العموم كاجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني والخلاف في هذا النوع اقوى
مما قبله وكثير من العلماء يميلون الى اجازة العموم وانه لم يستعملها احد من الذين يقتدى

جوازه

بهم ورابعها اجازة المعدوم واليها اشار بقوله لا لنسل فلان اومن يوجد من بني
فلان على الاصح من القولين لان الاجازة في حكم الاخبار بالمجاز جملة على ما قدمنا فلا
تصح للمعدوم كما لا يصح اخباره وذهب بعض المحدثين والاصوليين الى جوازها لمن
يوجد مطلقا ولا قايل به قال ابن الصلاح لو قدرنا انها اذن لم تصح للمعدوم كما لا يصح
الاذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه في حال لا يصح فيها الماذون فيه من الماذون
له ومن الناس من يذهب الى جواز اجازة المعدوم معطوفا على موجود كاجزت لك ولمن
لذلك او عقبك ما تناسلوا ومن الناس من يذهب الى جواز الاجازة للطفل الصغير
من غير اعتبار سن التحمل وهو مبني على انها اذن ولا تجوز الاجازة لمن يوجد من
المسلمين مطلقا اجماعا **المرتبة** الخامسة قوله او عن خط ويسمى الوجادة
وهو ان يقف على كتاب بخط شيخ فيه احاديث يرويها ولم يلقه او لقيه ولكن لم يسمعها
منه فيقول الواقف على الخط وجدت وقرات بخط فلان ويسوق الاسناد والمتن
وقد استمر عليه العمل قديما وحديثا وهو من باب المنقطع والمرسل غير انه اخذ شوبا من
الايصال بقوله وجدت بخط فلان **مسئلة** اختلف الناس في قبول المرسل
من الاحاديث على اقوال وهو ما سقط فيه راو او اكثر كقول التابعي فان كان
الساقط الصحابي فقط فهو مرسل اتفاقا وان كان غيره او معه غيره فكذلك عند
الفقها والاصوليين وبعض المحدثين وبعضهم يسمي ما سقط فيه راو واحد غير صحابي
منقطعا وما سقط فيه اكثر من واحد معضلا ولا يسمي شيا من هذين النوعين مرسلا
ومن المرسل ما يرويه احداث الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ولم
يسمعوه منه **القول** الاول القبول له مطلقا وهو راي جمهور ايمتنا عليهم السلام والمعتزلة
والحنفية والمالكية واحمد في اشهر الروايتين عنه والامدي وبعض اهل الحديث و
الثاني من الاقوال عاجمه الى عدم القبول مطلقا وهو راي جمهور اهل الحديث الثالث
قوله او من غير الصحابة فقط يعني انه لا يقبل المرسل من غيرهم ويقبل منهم وهو
قول الجمهور من المحدثين وذلك لان الجهالة بالصحابي غير قادحة بنا على القول بعدالتهم
على الاطلاق ولهذا لم يعده بعضهم من اقسام المرسل وهذا التعليل معلول لانها
لو كانت غير قادحة للزم قبول مراسيل اكابر التابعين لان الظاهر ان لا واسطة
فيها غير الصحابي وقد صرح الجماهير من اهل الحديث بعدم قبولها كما قال مسلم في صدر
صحيحه المرسل من الروايات في اصل قولنا وقول اهل العلم بالاخبار ليس بحجة الرابع قوله
او مع التابعين وايمة النقل يعني هذا القول هو عدم قبول المرسل من غير
الصحابة والتابعين وايمة النقل واما مرسل هولا فمقبول وهذا مذهب عيسى
بن ابان وفي رواية عنه انه يقبل ايضا مرسل تابعي التابعين الخامس قوله والشافعي
رضي الله عنه

رضي الله عنه يقبل المرسل اذا تاكد بما يظن معه صدقه وذلك باموز منها ان يقبل
من الرواة من يعرف انه لا يرسل الا عن عدل ومثل بمراسيل سعيد بن المسيب ومنها
ما اشار اليه بقوله او عضد بشي من المرجحات وذلك اما بقول صحابي او فعله او فعل
الاكثر من الايمة او قولهم ومنها **قوله** او اسنده غيره ومنها قوله او ارسله غيره
اذا كان المحتج بمرسله وغيره مسند او مرسلا مختلف الشيوخ فانه يجب العمل بالمرسل
وان لم يقم المسند والمرسل الاخر حجة لضعف في سندهما والسادس قوله والمختار قبول
من غلب على الظن انه لا يرسل الا عن عدل لا غير فاذا قلنا ان المرسل مقصور على
قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ثم عرفنا عدالته وضبطه قبلنا ما ارسله وان
قلنا انه غير مقصور على قول التابعي فمراسلات الايمة المعروفين بالامانة والحفظ كالهادي
الى الحق عليهم ومن في طبقته من ايمة اهل البيت عليهم وغيرهم مقبولة وذلك لان من
ظاهر احواله الثقة والدين والامانة يبعد ان يروي الاخبار الواردة في العبادات والاحكام
الشرعية عن من لا يثق به من دون ان ينبه على ذلك ويدل عليه لان الغرض من روايتها
الرجوع اليها والعمل بموجبها **واما المرسلات** التي نجدها في كتب المتاخرين
من اصحابنا وغيرهم فاما اذا فتشنا عن اسانيدها وجدنا المجروح فيها كثيرا الا ان يقال
بقبول خبر المجهول ولا قايل به على الاطلاق فان ابا حنيفة لم يقل بقبوله مطلقا الا في تابعي التا
بعين لقوله صلى الله عليه واله وسلم خير القرون قرني الحديث ولذا اختلف هو وصاحباه فقضى بظا
هر العدالة اللاحقة لتابعي التابعين لانهما العدم لحوقهما لهم وهذا معنى **قوله** لان الظن وقف
عنده الا عند مرسل من لا يرسل الا عن عدل لا يتعداه الى مرسل غيره احتج القايلون
بالمراسيل على الاطلاق بقولهم اطبق الصحابة والتابعون على القبول من غير نكير
الا ترى ان ابن عباس روى عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم انه قال لا ربا الا في النسيئة فلما
بوحث في ذلك اخبر انه سمعه من اسامة بن زيد وروى انه صلى الله عليه واله وسلم لم يقطع التلبية
حتى رمى جمرة العقبة ثم اخبر انه سمعه من الفضل بن العباس وروى ابو هريرة عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال من اصبح جنبا فلا صوم له ثم ذكر انه سمعه من الفضل بن العباس وروى ابن عمر عنه
صلى الله عليه وسلم انه قال من شيع جنازة فله قيراط من الاجر ومن مكث الى ان يدفن الميت فله قيراطان
ثم اخبر من بعد ذلك انه سمعه من ابي هريرة وروي عن البراء انه قال ليس كلما نحدثكم به عن
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم سمعناه منه وانما سمعنا بعضه منه وسمعنا بعضه من غيره
وقد ذكر اهل العلم بالتاريخ ان ابن عباس لم يسمع من النبي صلى الله عليه واله وسلم الا القليل من
الحديث لصغر سنه وقد روى عنه صلى الله عليه واله وسلم الكثير ثم انه قد استقر واستفاض بالنقل الذي لا امترا فيه انه ما زال الارسال من الايمة والتابعين كابن
المسيب والشعبي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم ممن يطول ذكرهم وايرادهم مراسيلهم
واشتهر قبوله من غير انكار منكر فكان اجماعا قلنا ما ذكرتموه من الاحتجاج

صحيح ولكنه لا يفيد تعميما وشمولا لكل ما وقع عنه الارسال كما هو المدعى وذلك
لان من عد منهم من الصحابة ومن بعدهم من التابعين والائمة لا يرسلون الا عن الثقة
في دينه وضبطه الاثر انه اشتهر عن ابرهيم النخعي انه قال اذا حدثتكم عن رجل عن عبد الله
فانما سمعته منه فقط واذا قلت لكم قال عبد الله فقد سمعته من جماعة عنه فقط واذا
فاخبر انه لا يطلق القول عن عبد الله الا اذا قوي لسه انه قاله ولهذا الوجه قال بعض
الناس ان المرسل اقوى من المسند على ان الظاهر الاسناد في الصحابة فاذا قال الصحابي
قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فالظاهر انه شافهه ويدل على ذلك ذهاب ايمة
هيمن ائمة الحديث وغيرهم الى ان الاسناد المعنعن اذا ثبت ملاقاة من اضيفت العنعنة اليهم
العنعنه بعضهم لبعض من قبيل الاسناد المتصل وايراد اهل الصحاح له في تصانيفهم
وكاد ابن عبد البر يدعي اجماع ائمة الحديث على ذلك وروى ابن الصلاح دعوى الاجماع
عليه عن بعض الحفاظ فاذا كان هذا الكلام في التعبير بلفظ عن فبالحري ان يكون
في التعبير بلفظ قال المطلق للقائلين بالمراسيل ثانيا قيد في الاحتجاج
ارسال العدل لعدل قلنا ان وقع ممن ذكرناه فهو مسلم ولا يطابق دعوى التعميم
وان كان من غيرهم فنحن نقطع بوقوعه منهم وهو من غير ثقة كما ذكرناه في كتب المتاخرين
احتج الرادون للمراسيل على الاطلاق بانه لو قبل المرسل لقبل مع الشك واللازم باطل
بالاتفاق بيان الملازمة قوله لجواز ان لا يعدل من تركه من الرواة لو سئل عن حاله
واذا جاز عدم التعديل بقي الشك ولم يحصل الظن قلنا هذا مسلم في غير من
ذكرنا ممن عرف منه انه لا يرسل الا عن عدل وهو ظاهر ومعتمد الاخرين في
تصحيح ما اشترطوه في قبول المرسل دعوى لزوم الظن على حصول ما اشترطوه في
قبول المرسل وذلك ظاهر لا يحتاج الى بيان ومنه يعني من المرسل المنقطع وهو ما لم يتصل
اسناده باي وجه سواء ترك ذكر الراوي من اول الاسناد او وسطه او اخره الا ان الغالب
استعماله فيمن دون التابعي عن الصحابي كمالك عن ابن عمر والمعلق ما حذف من مبدا
اسناده واحد فاكثر والمعضل بفتح الضاد وهو ما سقط من سنده اثنان فصاعدا
كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقول الشافعي قال ابن عمر كذا وقد عرفت
ان ما ذكر في تعريف المرسل شامل لهذه الانواع وانما خصصت بالذكر لان اهل الحديث
يجعلونها انواعا متباينة ومباينة للمرسل وقد بينا شيئا من كلامهم في صدر المسئلة
واختلف على اصل المانعين لقبول المرسل في مسند المرسل يعني في حديث اسنده
من عرف من شانه الارسال هل يقبل ام لا والحق على اصلهم قبوله لحصول شرطه قيل في
حجاج للرادين الاهمال من الراوي لاسماء الرواة دليل الضعف فيهم وعلى انه يقول بجواز
العمل بحديثهم اذ لو علم لعدالتهم لصرح بهم فالستر اذن من الراوي لمن علم ضعفه
وتزكيته له خيانة منه وغش فلا يكون عدلا فلا يقبل ما اسنده قلنا لا نسلم

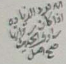
ان الترك لاسما الرواة

ان الترك لاسماء الرواة لاجل الضعف اذ قد يترك للنسيان لاسمه او لايثار الاختصار في
السند مع ظن العدالة ولما كان بعض التدليس اخلالا في السند مع ظن العدالة وكما كان بعض
التدليس اخلالا في الارسال على ما سبق من تعريفه حسن اتباعه به فقال والتدليس يكون
اما بتسمية الشيخ المروي عنه بغير المشهور من اسم او كنية او لقب او نسبة الى قبيلة
او بلد او صنعة او نحو ذلك وهذا النوع يسميه اهل الحديث تدليس الشيوخ او يكون
التدليس بسبب اسقاط لبعض رجال السند وهو نوعان احدهما ما يسميه المحدثون
تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقي الى شيخ شيخه
بعن او ان او قال والثاني ما يسميه المحدثون تدليس التسوية وهو ان يروي حديثا عن
شيخ ثقة غير مدلس وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الذي سمع من
الثقة الاول الضعيف الذي في السند فيكون رجال الاسناد كلهم ثقات وقد اختلف
في قبول من شانه التدليس فرد بعض اهل الحديث والفقهاء حديث من دلس تدليس الاسناد
او تدليس التسوية وجعلوه بالتدليس مجروحا وسواء بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت
وحدث واخبر او بلفظ محتمل كعن وقال واشباههما وجمهورهم على التفصيل فيقبلون ما رواه
بلفظ مبين للاتصال ويردون ما رواه بلفظ محتمل واما تدليس الشيوخ فقال ابن الصلاح
امره اخف ويختلف الحال في الكراهية بحسب الغرض الحامل عليه والصحيح في الجميع ما افاده
المتن بقوله فان كانا اي التدليس بالتسمية بغير المشهور والاسقاط لضعف في المسمى بغير
اسمه المشهور وفي المسقط من السند وغرض المدلس بذلك قبول حديثه فغش منه يجرح به
فلا يقبل ذلك الحديث منه ولا غيره والا يكن ذلك لاجل الضعف بل لغرض اخر مثل كون
الشيخ اصغر سنا من الراوي او شاركه في الرواية عن ذلك جماعة من اصاغر او غير ذلك
فكالارسال في عدم الجرح به والخلاف في قبوله مسئلة ذهب الجمهور من
الفقهاء والمحدثين والاصوليين الى ان النقل للحديث بالمعنى جائز للعارف بمواقع الالفاظ
واما غيره فلا يجوز منه بالاتفاق وقيل لا يجوز نقله بالمعنى على الاطلاق بل اذا كان بلفظ
بلفظ مرادف الى تبديل كل لفظة بما يرادفها كابدال الاستطاعة بالقدرة والحظر بالتحريم وهو
مذهب الخطيب وقيل لا يجوز مطلقا واليه ذهب ابن سيرين وجماعة من السلف وابو
ابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة واما ما نقل عن مالك من انه كان يمنع من ابدال الباء بالتاء
في بالله وتالله فهو محمول على مبالغته في الاولى بجواز النقل بالمعنى عنده بالشرط المذكور واعلم
ان هذا الخلاف ليس جاريا فيما تضمنته بطون الكتب اذ لا قائل بان لاحد ان يغير لفظ من
كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظا اخر بمعناه وانما رخص في الرواية بالمعنى من رخص لما
كان عليهم في ضبط الالفاظ حفظا والجمود عليها من الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما
اشتملت عليه بطون الاوراق لنا في الاحتجاج على جواز النقل بالمعنى للعارف انا نقطع انها
نقلت عنه عليه السلام احاديث في وقائع متحدة بالفاظ متعددة مختلفة وتكرر ذلك وشاع
وذاع من غير نكير فكان اجماعا على الجواز ولنا ايضا انه روي عن ابن مسعود وابي الدرداء

وانس رضى الله عنهم انهم كانوا يقولون قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كذا او كما قال
وذلك تصريح بعدم تذكر اللفظ بعينه وان المروى هو المعنى ولم ينكر عليهم احد
فكان اجماعا **احتج القايلون** بالمذهب الثانى بانه لا خطا يقدر مع
الاتيان باللفظ المرادف واما غيره فانا نقطع باختلاف العلما فى معانى الالفاظ ودقتها
وتهم فى تنبيه بعضهم على ما لا يتنبه له الاخر فلو جوز وقدر وقوعه مرتين او ثلاثا او
وقع فى كل مرة ادنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود بالكلية **قلنا**
ما ذكرتموه صحيح فى غير العارف بمعانى الالفاظ المطلع على دقايقها واشاراتها
وليس بمتنازع فيه واما محل النزاع فكما انه لا يقدر خطا مع الاتيان باللفظ المرادف
لا يقدر خطا يقع من العارف الذى لا يخفى عليه مقاصد الالفاظ **احتج** المانع
على الاطلاق بقوله صلى الله عليه واله وسلم نضر الله امرا الحديث المتقدم قلنا هذا الحديث
ليس فيه دلالة على مطلوبكم لانه ما اخذ فيه للوجوب وانما فيه الدعا لمن حفظه الى ان
يبلغه غيره فهو حث على الاولى ولنا ايضا فى الجواب القول بالموجب فان ناقل المعنى
الذى سمعه يصدق عليه انه مؤد له كما سمع ولذلك يقول المترجم اديته كما سمعته قيل
فى الاحتجاج للمانع ثانيا لا يومن الخطا والاخلال بتصحيح الحديث اذا جوز النقل بالمعنى
للقطع باختلاف العلما فى معانى الالفاظ كما تقدم قلنا ما ذكرتموه صحيح فى غير المتنازع
فيه فان الكلام فى الذكى العارف الذى ينقل بالمعنى سواء من غير تغيير اصلا **مسئلة**
اذا روى احد عن شيخ حديثا لم يتذكره الشيخ فاما ان ينكره اولا ان انكره وقال لم اروه
له هذا الحديث فالاتفاق على انه لا يعمل به لان احدهما كاذب قطعا من غير تعيين ولا
يقدح فى عدالتهما لان واحدا منهما بعينه لم يعلم كذبه والمفروض انها قد علمت عدالته فلا ترتفع
بالشك وان لم ينكره بل قال لا ادرى اديته ام لا فالاكثر على انه يعمل به وقد احتج به من اهل
الحديث مسلم فى صحيحه خلافا للكرخى من الحنفية واحدى الروايتين عن ابن حنبل
وهذا معنى قول نسيان الاصل رواية الفرع بلا تكذيب غير قادح
فالاصل الشيخ والفرع الراوى عن الشيخ وقوله بلا تكذيب يعنى من الاصل قيد يتبين
به الصنفان التكذيب من الشيخ وعدمه وقد علمت حكمهما وقوله غير قادح يعنى فى
ذلك الحديث فيعمل به على المختار وذلك لان الراوى عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته
وغاية عدم تذكر الاصل لما رواه ان يكون كموته وجنونه قالوا لو جاز فى الرواية لجاز
مثله فى الشهادة واللازم باطل للاجماع على انها لا تقبل شهادة الفروع مع نسيان الاصل
والجواب انه لا يلزم ان يقبل فى الشهادة مثل ما يقبل فى الرواية لان بابها اضيق من
باب الرواية ولذلك اشترط فيها الذكورة والعدد وعدم العنعنة والحجاب ولفظ اشهد
دون اعلم ولم يشترط شى من ذلك فى الرواية **مسئلة** زيادة احد الرواة العدول اما
ان يتعدد مجلس سماع صاحبها وساير الرواة او يتحد وحكمها انها مقبول ان تعدد

المجلس اتفاقا

المجلس اتفاقا لاحتمال ان يكون النبى صلى الله عليه واله وسلم قد ذكر الزيادة فى احد المجلسين
دون الاخر واما ان اتحد المجلس فان كان غيره من الرواة فى الكثرة بحيث لا يتصور غفلة
مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم تقبل وان كانوا ممن يجوز عليهم الذهول والغفلة عن مثلها
فالجمهور من الاصوليين والمحدثين والفقها على انها مقبولة وهذا معنى قوله
يعنى مجلس السماع **وجاز ذهول الاخرين عنده الاكثرين** وذهب بعض المحدثين واحمد
بن حنبل فى احد الروايتين عنه الى انها لا تقبل والصحيح الاول **لانه عدل جازم** بالرواية
فى حكم ظنى فوجب قبول قوله **وامساكهم** عن نقل ما نقله **لا يمنع** من قبوله ولا يقدح فى روايته
لجواز وقوع **الغفلة** منهم عن سماعها فانها قد تقع لطرو شاغل عن سماعها وفهمها
من الم او جوع او عطش مفرط او سعال او تثاوب او نعاس او فكرة فى فهم او اشتغال
بمحادثة مع الغير او نسيان بعد السماع او غير ذلك **قيل فى الاحتجاج** للرادين
سهوه اكثر فالظاهر نسبة الوهم اليه لوحدته ولعددهم قلنا لا نسلم ظهور ما ذكرتموه
من ظهور نسبة الوهم اليه فان **الذهول عن المسموع كثير** الوقوع لما يقع من الاشتغال بغيره
واما ذهول الانسان **فى انه سمع ما لم يسمع** بحيث يجزم بانه سمعه ولا يتردد فيه فانه **بعيد**
جدا **واعلم ان هذا** الكلام والخلاف فيما اذا كانت الزيادة لا تصادم ما رواه
الثقات بحيث يتعذر الجمع بينهما لان حكم الزيادة المصادمة الرد وهو ظاهر ومن امثلة محل
النزاع قوله صلى الله عليه واله وسلم جعلت لنا الارض مسجدا وتربتها لنا طهورا فان هذه
الزيادة تفرد بها ابو مالك سعد بن طارق الاشجعى وساير الروايات جعلت لنا الارض مسجدا
وطهورا هذا كله اذا تعدد الرواة **وكذلك** حكم الراوى الواحد العدل **ان زاد مرة** او روى
وحذف الزيادة مرة **اخرى** او مرات وقد فرق بعض اهل الحديث بين ان يروى ناقصا وقبلها اذا كان
غيره ولا وجه للفرق الا البناء على القول بمنع حذف بعض الخبر والصحيح الجواز كما يجى قريبا



ان شاء الله **وكالزيادة ما اسنده** الواحد العدل والباقون **ارسلوه** باى وجوه الارسال
او رفعه الى الرسول صلى الله عليه واله وسلم والباقون **وقفوه** على الصحابى وكذلك ما اسنده واحد
تارة وارسله اخرى او رفعه تارة ووقفه اخرى **وهذا الحديث** ابى الزبير عن
جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ما القى البحر او جزر عنه فكلوه فلا باس به وما وجدتموه
طافيا فلا تاكلوه وقد رواه الثورى وحماد بن سلمة موقوفا عن جابر **و** قد اختلف فى **حذف**
بعض من الحديث **لا يتعلق بالمذكور** من ذلك الخبر وذلك حيث يكون المتروك متميزا عما نقله غير
متعلق به بحيث لا يخل البيان ولا يختلف الدلالة فيما نقله بترك ما تركه والصحيح انه **جايز**
من العالم العارف بمواقع الالفاظ وذلك لان المنقول والمتروك والحال ما ذكر بمنزلة خبرين منفصلين
لا تعلق لاحدهما بالاخر وهذا مذهب الاكثر من المحدثين وغيرهم روى عن مجاهد انه
قال انقص من الحديث ما شيت ولا تزد فيه واما الثالث من شرايط وجوب العمل بخبر
الواحد وهو فيما يرجع منها الى مدلول الحديث **ففيه مسايل** اربع **مسئلة** اتفق العلما

على انه يرد من اخبار الاحاد مخالف الدليل القطعي من الكتاب او السنة المتواترة او النقل
ويقطع بوضعه وهذا ان كان ما نقله الاحاد لم يقبل التاويل اما ان امكن تاويله على
وجه لا يصادم الدليل القطعي فهو الواجب صيانة لمن ظاهره العدالة عن التكذيب واما
مخالفة الصحابي للنص الذي يرويه فنسخ عنده ولا يقدح مخالفة الصحابي بسبب ما
اعتقده ناسخا فيه اي فيما رواه وكذلك حمله الظاهر الذي يرويه على خلافه اي خلاف
ظاهره فانه لا يقدح فيه ايضا على الاصح فيهما يعني في النص والظاهر وذلك لان
ربما ترك الظاهر لاجتهاد ولا يلزمنا اجتهاده وربما يظن غير الناسخ ناسخا فيترك النص
مع ان الواجب اتباعه ولهذا قال الشافعي رحمه الله كيف اترك الحديث لاقوال قوم لو عاصرتهم
لحاججتهم بالحديث وذهب بعض الحنفية الى وجوب العمل بتاويل الراوي وتخصيصه
ولذلك حملوا رواية ابي هريرة في غسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا على الندب لان
ابا هريرة كان يقتصر على الثلاث قالوا لانك اما ان تحسن الظن بالراوي اولا وعلى الاول
يجب الحمل على ما حمله وعلى الثاني يمتنع العمل بروايته **والجواب** انهم ان ارادوا باحسان
الظن به اعتقاد ان ما حمل عليه هو المراد فلا نسلم انه لو لم يحسن الظن هكذا امتنع العمل بروايته
لانه يحسن الظن به لغير ذلك بان **يقال** حاله مترددة بين خطاء في الاجتهاد واخذ
من الدليل وبين ان يكون ما اخذه من دليل تراه حجة دون غيره من المجتهدين
كما عرف من مخالفة مالك لخبر خيار المجلس لما رواه من اجماع اهل المدينة على خلافه
وبين نسيان لما رواه او لغير ذلك مما لا يقدح في عدالته وان ارادوا احسان الظن
به تجويز كون المراد ما حمل عليه فذلك لا يقتضي وجوبه **قالوا ثانيا** الصحابي
لمشاهدته صلى الله عليه وعلى اله وسلم اعرف بمقاصده قلنا الاجتهاد فيهم شايع والخطا
عليهم جايز فلا نخالف باقوالهم وانما هو ظاهر السنة وذهب القاضي عبد الجبار
وابو الحسين البصري الى انه ان امكن معرفة وجه لمذهب الصحابي فالاجتهاد والا وجب العمل
بمذهبه وذلك لانه لا يخالف الظاهر الا لوجه لان الظاهر من دينه فاذا لم يمكن
فيما نعرفه من النصوص ووجوه الاجتهاد ما يقتضي ذلك التاويل علمنا انه علم بالضرورة
قصد النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم واطلع على نص جلي لامتناع الاجتهاد فيه ولا يجوز ان
يجوز عليه كون تاويله عن ظاهر محتمل لان الظاهر من دينه المنع من ان لا ينقل الحديث
المحتمل لانه لا يامن ان يكون اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده وهذا الاستدلال
واه لما عرفت من الاحتمالات ولو سلم لزم مثله في اكابر التابعين والفقهاء ولا قايل به
واذا روى الصحابي حديثا مجملا لا ظاهر له وحمله على وجه من الوجوه المحتملة فنقول
الظاهر حمله للمجمل على احد محامله لقرينة معينة له قال بعض الاصوليين ولا اعرف
خلافا في وجوب حمل الخبر المجمل على ما حمل عليه الراوي وذلك انه صلعم لا ينطق بالمجمل
ويخليه عن بيانه بقول او فعل والصحابي المشاهد له اعرف بذلك من غيره فوجب
الحمل عليه اللهم الا ان يظهر للمجتهد وجه راجح يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال

فانه يجب عليه

فانه يجب عليه اتباعه **مسئلة** اختلف في حكم خبر الواحد اذا ورد فيما تعم به البلوى اي
فيما تمس اليه الحاجة في عموم الاحوال وذلك كالوضوء من مس الذكر فانه روي عن بسرة بنت
صفوان ان النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم قال من مس ذكره فليتوضا اخرجه مالك واحمد
وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم والصحيح انه مقبول وهو قول الاكثر
خلافا لبعض الحنفية كالشيخ ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري لنا عموم الدليل الدال
على وجوب العمل باخبار الاحاد ولنا ايضا قبول الامة في تفاصيل الصلوة
وغيرها من سائر التكاليف احتج المخالفون بان العادة تقتضي في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي
على نقله ولما لم يتواتر علم كذبه **والجواب** لا نسلم قضاء العادة بتواتره لما تحمل الامة
بها في جميع الاحكام الشرعية قالوا لو صح العمل بها لوجب عليه ان يلقيها الى عدد التواتر
لئلا يودي الى بطلان صلاة اكثر الناس قلنا لا نسلم الوجوب وابطال الصلوة يكون
فيمن بلغه خاصة قال الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه كل شرط يفسد وهو ركن فيها يجب
نقله كالقبلة التي ظهر نقلها ظهور نقل الصلوة وما يعرض فيها وليس بشرط كنحو تحريم
الكلام في الصلوة لا يجب نقله عاما ولا يجب شياع نقل صفة المنقول متواترا كوجوب
الوتر ولا شياع نقل الوضوء من الرعاف ولا النقض من القهقهة لان ذلك ليس مما تعم به البلوى
لندرتهما ويرد عليه ان وجوب الوتر مما تعم به البلوى ولم يتواتر النقل بوجوبه وتواتر نقل
الوتر غير مفيد لان عموم البلوى بوجوبه وهو لم يتواتر وان القي والرعاف في الصلوة مما
تعم به البلوى وكون مس الذكر اعم منهما لا يبطل عمومهما **مسئلة** اختلف في اخبار
الاحاد اذا وردت فيما يوجب حدا او قصاصا او مقدارا كاعداد النصب والكفارات
فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله واكثر الحنفية الى انه لا يقبل فيها خبر الواحد وهو
عند الاكثر مقبول في الحد وفي المقادير ونحوها وذلك لما تقدم من عموم الدليل الدال على
وجوب العمل باخبار الاحاد **قيل في الاحتجاج** لمذهب المانعين خبر
الواحد محتمل للكذب ولو على جهة السهو والغلط فح يكون الاحتمال شبهة وقد
جاء عن رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال ادرءوا الحدود بالشبهات اخرجه ابن عدي عن
ابن عباس مرفوعا وقد روي عن ابن مسعود موقوفا وعن عمر بن عبد العزيز مرسلا فوجب
ان لا يثبت به حد اصلا وايضا في شرع الحدود والمقادير تقدير لا يعقل معناه
فلا يثبت بطريق الظن كاعداد الركعات قلنا في الجواب عن الاول كون الاحتمال
شبهة ممنوع بل لا شبهة مع الحديث الصحيح وان قام الاحتمال كالشهادة وظاهر
الكتاب فان احتمال الكذب في الشهادة وارادة خلاف الظاهر في ظاهر الكتاب
قايم ولم يعد شبهة قالوا انما لم تعتبر الشبهة في الشهادات لدلالة النص القطعي على
العمل بها قلنا كذلك ايضا لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على

الاطلاق بالدلايل القطعية قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين ايضا لو ثبتت به
المقادير كالحدود وابتدا النصب والكفارات لثبت بالقياس واللازم باطل اما
الملازمه فلان اثباتها مع قيام الاحتمال اثبات بالظن وهو يحصل بالقياس واما بطلان
اللازم فلقوة احتمال الخطا فيه **قلنا لزوم ثبوتها بالقياس** ملتزم
كما يجي في القياس ان شا الله تعالى او بان التاكيد ولو سلم عدم ثبوتها بالقياس فلا نسلم
الملازمه لامكان الفرق بان احتمال الخطا في القياس اقوى كما يجي ان شا الله تعالى او بان المقا
دير لا يعقل معناها والقياس مفتقر الى تعقل المعنى **مسئلة** اذا تعارض الخبر
والقياس فان امكن تخصيص احدهما بالاخر او تاويل احدهما دون الاخر وجب التخصيص
والتاويل جمعا بين الدليلين وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه فقد اختلف العلما في المقدم منهما
فقال الاكثر من الناس كالمتناعليهم واحمد والشافعي واكثر الحنفية اي واكثر اصحابه وابي
الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري واكثر الحنفيه ان مخالف القياس من كل وجه مقدم على
القياس فلا يعمل بالقياس معه وقيل المقدم عند التعارض القياس وهو مذهب مالك
واصحابه وقيل محل اجتهاد فان غلب على ظن المجتهد ان الخبر اولى قدمه وان غلب على ظنه
ان القياس اولى قدمه وهذا حكاه ابو الحسين عن بعض الاصوليين واعتمده بعض
اصحابنا واختاره الامام يحيى بن حمزه عليهم وقيل وهو اختيار ابي الحسين البصري ان
ثبتت العله بقطع اي كانت العله الجامعه في القياس منصوصا عليها بنص قطعي فا
لقياس مقدم مصيرا منه الى ان النص على العله كالنص على حكمها فيكون مقطوعا والخبر مظنون
وقد يمنع استلزامه القطع بالعله للقطع بالحكم ولذلك انكره منكر القياس ولو سلم فانما
يتم اذا كان وجودها في الفرع مقطوعا به وظاهر الدعوى العموم فلم يطابقها الدليل
والا تكن علة القياس منصوصا عليها بقطعي فاما ان يكون منصوصه بظني او مستنبطه
وعلى التقديرين فحكم الاصل اما ان يكون ثابتا بدليل قطعي او لا فان كان الاصل قطعيا
اي ثابت الحكم بدليل قطعي فالاجتهاد يجب الرجوع اليه فان قوي عند المجتهد امارة
القياس وكانت تزيد عنده في القوة على عدالة الراوي وضبطه وجب المصير اليه وان
كان ضبط الراوي وعدالته تزيد عند المجتهد على قوة امارة القياس وجب المصير الى
الخبر والا يثبت حكم الاصل بقطعي بل بظني فالخبر مقدم على القياس نظرا منه في المنصوصه
بظني الى استوا النصين في الظن واختصاص خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطه
بخلاف النص الدال على العله فانه انما يدل على الحكم بواسطة العله واما في المستنبطه فلما
يجي من ان احتمال الخطا في القياس والعلة مستنبطه اكثر منه في خبر الواحد وقيل وهو
اختيار ابن الحاجب ان ثبتت العله الجامعه في القياس لا بنص راجح على الخبر سوا ثبتت
بنص مساو للخبر في القوه او بنص مرجوح او بالاستنباط فالخبر مقدم على القياس والا
يكن الامر كذلك بل ثبتت بنص راجح على الخبر سوا كان ذلك القياس قطعيا او ظنيا

فاما ان يكون وجودها في الفرع قطعيا او لا فان وجدت في الفرع قطعيا فالقياس
مقدم والا يوجد فيه قطعيا بل ظنيا فالوقف **احتج** الاولون وهم القايلون بتقديم
الخبر على الاطلاق بانه شاع في الصحابه ترك الاجتهاد والعمل بالخبر فمن ذلك ترك
عمر القياس لخبر حمل بن مالك في ايجاب الغره في الجنين بقوله فيه لو لم نسمع بهذا لقضينا
فيه برأينا اي بالقياس وترك القياس ايضا في تفريق دية الاصابع على قدر منافعها
الى خبر عمرو بن حزم كما تقدم وكما كان يراه من عدم توريث الزوجه من دية زوجها الى خبر الضحاك
وقد سبق ايضا وترك ابي بكر رأيه في حرمان الجده الى خبر المغيره ومحمد بن مسلمه وروي ان
عمر لما جاه قاض دمشق قال له كيف تقضي قال اقضي بكتاب الله قال فاذا جا ما ليس في
كتاب الله قال اقضي بسنة رسول الله صلعم قال فاذا جا ما ليس في سنة رسول الله صلعم
قال اجتهد رأيي واوامر جلسائي فقال له عمر احسنت وروي عن عمر ايضا انه لما بعث شريحا
على قضا الكوفه قال انظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسال عنه احدا وما لم يتبين لك في كتاب
الله فاتبع فيه السنه وما لم يتبين لك في السنه فاجتهد فيه رأيك وروي عن ابن مسعود رضي الله
عنه انه قال من عرض له قضا فليقض فيه بما في كتاب الله فان اتاه امر ليس في كتاب الله
فليقض فيه بما قضى رسول الله صلعم فان اتاه امر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم فليقض فيه بما قضى به الصالحون وان اتاه امر ليس في كتاب الله ولم
يقض رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ولم يقض فيه الصالحون فليجتهد رأيه والاثار في هذا
كثيره تشهد بها كتب السير ثم انه شاع في الصحابه من غير تخصيص الرجوع عن الاجتهاد الى
الخبر والتصريح منهم بتقديم الخبر على القياس وتكرر من غير نكير من احد فكان اجماعا **و**
عورض هذا الاستدلال بانه رد بعض الصحابه الخبر بالقياس فمن ذلك رد ابن
عباس خبر ابي هريره وهو قوله توضؤوا مما مست النار وقوله له الا نتوضا بما
الحميم فكيف نتوضا مما عنه نتوضا ورد هو ايضا وعايشه خبر ابي هريره اذا استيقظ
احدكم من منامه فلا يدخل يده في الانا حتى يغسلها فانه لا يدري اين باتت يده منه
وليسر قبل ان يدخلها فقالا كيف نصنع بالمهراس اذا كان فيه ما ولم تدخل فيه اليد **واجيب**
ان رد بعضهم الخبر كما ذكروه لامر يرجع الى الراوي لارتياب فيه اما لعدم ضبط او غيره
فقد صرح كثير من الصحابه بالارتياب في كثير من الاخبار وقد اشرنا الى طرف من ذلك فيما
سبق على ان الحديث الاول قد روي خلافه فلعل ابن عباس علم انه منسوخ واحتج الاولون
ثانيا بانه لو لم يجب تقديم الخبر على القياس لما اقر النبي صلعم احدا عليه لكنه اقره عليه
فكان واجبا وذلك لحديث معاذ المتلقى بالقبول وسيجي ان شا الله واحتجوا ثالثا
بقوله لانه اي خبر الواحد اصل للقياس ومستقل بنفسه في افادة الحكم كنص الكتاب
والسنة المقطوع بها والقياس فرع للخبر الاحادي كما هو فرع لنص الكتاب والسنه المتواتره

غير مستقل بنفسه في افادة الحكم فلو قدم القياس على الخبر لكان تقديما للفرع على الاصل وهو
باطل **واحتجوا ايضا** رابعا بقوله لقلة مقدماته اى الخبر لانه يجتهد فيه في امرين
عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين
الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع
هذا اذا لم يكن الاصل خبر احاد ما والا وجب الاجتهاد في الامور الستة مع الامرين المذكورين
في الخبر فلو قدم القياس على الخبر لقدم الاضعف وهو باطل اجماعا وذلك لان ما يجتهد فيه
في مواضع اكثر فاحتمال الخطا فيه اقوى والظن الحاصل به اضعف وعورض بان الاحتمال في
القياس اقل فكان اولى وذلك لان الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره و
خطاه وباعتبار الدلالة التجوز والاضمار والاشتراك والتخصيص وباعتبار حكمه النسخ
والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك **واجيب بان** الاحتمالات باعتبار العدالة والدلا
لة والحكم بعيدة جدا فلا يمنع الظهور على ان قولهم والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك مبني على
ما سيجي من ان القياس لا ينسخ ولا ينسخ به وفيه خلاف وتفصيل ستعرفه انشاء الله تعالى
وايضا فياتي مثله في القياس اذا كان اصله خبر احاديا ومالك لا يفصل فيقدم
القياس مطلقا وابو الحسين وابن الحاجب يقدمان القياس اذا ثبتت علته بنص قاطع او
راجح على الخبر وان كان حكم اصله ظنيا ثابتا بخبر الاحاد هذا ما تمسك به القائلون بتقديم
الخبر على القياس على الاطلاق وما يرد عليه ويوخذ متمسكا باقي الاقوال مما ذكرناه
استدلالا واعتراضا اما القائلون بتقديم القياس على الاطلاق فيتمسكون بما عورض
به الدليل الاول والدليل الرابع فيكون المعارضة دليلا والدليل معارضة واما القائل
بانها اجتهادية فيدعي استظهار المعترض من الجانبين واما المفصلون فياخذون
فيما تقدم فيه الخبر بما احتج به للاولين وفيما تقدم به القياس بما احتج لمالك وفيما يجعله
محل اجتهاد او توقف بما ذكرناه لمن يقول بانها اجتهادية على الاطلاق على ان لابي الحسين
توجيها قد اشرنا اليه في اثنا تقرير مذهبه ولابن الحاجب توجيها **حاصله الا**
خذ بالادلة للاولين فيما تقدم فيه الخبر واما تقديم ما تقدم فيه القياس وهو حيث
تكون العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعيا فوجهه الرجوع الى تعارض
الخبرين وقد علم الراجح فوجب تقديمه واما التوقف فيما يتوقف فيه وهو حيث ثبت
العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع ظني فوجهه الرجوع الى تعارض الترجيحين
ترجيح خبر القياس كما هو المفروض وترجيح الخبر المعارض لتلك المقدمات

في الباب الثاني من ابواب المقصد الرابع وهو اول ابواب النوع الثاني منه في الاوامر والنواهي

الامر والنهي وزنهما فعل وغالب جمعه على افعل وفعول لكنه جا
جمعها على هذه الصيغة على خلاف القياس قال الجوهري امرته بكذا امرا والجمع الاوا
مر فقيل جمع الامر على خلاف القياس فرقا بينه وبين الامر بمعنى الحال فانه يجمع

على فعول وحمل

على فعول وحمل عليه النهي فجمع كجمعه وقيل في تاويله ان الامر جمع على قياسه وهو افعل
ثم جمع على انعما افاعل كما قيل في اكالب وهذا الاتيان في نواه فان النون فا الكلمه
لكنه جمع هذا الجمع للمجانسة وهو في اللغة كثيرة وقيل انه يصدق على الصيغة انها
آمرة وناهية فيكون ان جمعا لها جريا على القياس وهذا **فصل** عقده للاوامر فقال اللفظ
الامر الذي هو الف ميم را مختلف في معناه **والمختار انه** حقيقة في القول الانشائي
الدال على طلب الفعل استعلاء للتبادر عند الاطلاق والتبادر علامة الحقيقة فالقول كا
لجنس لا يدخل فيه اللفظ المهمل ولا الطلب بالاشارة والقرائن لانهما لا يسميان قولا وقول
الانشائي يخرج الاخبار كقولك انا طالب منك كذا واوجبت عليك كذا والمفردات لانها
سمي قولا عند غير المنطقيين وقوله الدال على طلب الفعل يخرج النهي فانه دال على طلب
الترك لا الفعل والترك غير فعل على الاصح وقوله استعلاء يخرج الالتماس والدعا فانهما
لا يسميان امرا لان من قال لغيره افعل على سبيل التضرع اليه والتذلل او الالتماس
لا يسمى امرا له وان كان اعلى رتبة من المخاطب ومن قال لغيره افعل على سبيل الاستعلا
عليه يسمى امرا له وان كان ادنى رتبة منه ولهذا يصفون من هذه سبيله بالجهل
والحمق من حيث امر من هو اعلى رتبة منه فبطل اشتراط العلو كما هو راي جمهور المعتزلة
وغيرهم واشتراطه مع الاستعلاء كما هو راي بعضهم وعدم اشتراطهما كما هو راي
الاشعري واكثر اتباعه واحتجاجهم على عدم اعتبار الاستعلاء بقوله تعالى حكاية
عن فرعون ماذا تامرون مدفوع بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او الـ[illegible]
لا يسمى امرا ولا يوصف فاعله بكونه امرا وثبت اشتراط الاستعلاء وحده كما هو راي المصنف
عليه ولابي الحسين البصري وابي اسحق الشيرازي وابن الحاجب واكثر المتاخرين **ونقل** صاحب
الملخص عن اهل اللغة وجمهور اهل العلم واختاره واشترط بعض اصحابنا مع الاستعلا
التحتم بناء على ان الامر حقيقة في الوجوب والاولى اسقاطه لان الذي سياتي انه حقيقة
في الوجوب انما هي مسمى الامر الذي هو صيغة افعل والكلام هنا الان في لفظ الامر لا في صيغته
فهما مسئلتان مختلفتان وقد اورد **على هذا** التعريف النهي وهو بناء على
ان الترك فعل والمختار خلافه على ما سبقت الاشارة اليه اذا عرفت ذلك فما ذكرناه من
ان الامر حقيقة فيه متفق عليه وانما الخلاف في انه هل له معنى اخر غير ما ذكرناه يطلق
عليه حقيقة ام لا فالمختار عند اكثر الناس انه مجاز فيما عداه لما ذكرناه من التبادر
عند الاطلاق ولان حمل اللفظ على المجاز اذا دار بينه وبين الاشتراك اولى وقيل
بانه مشترك بين ذلك المعنى الذي عرفته وبين الشان نحو ان وراء الموت امرا
عظيما والغرض والداعي نحو لامر ما جدع قصير انفه اي لغرض وداع وجه التاثير
كقولهم لا ابعد امرا لاجله كان اي ما متعد كالى معنى يوثر فيه وهذا قول الامام يحيى حمزه

وابى الحسين البصرى والشيخ الحسن الرصاص قالوا وانما كان حقيقة للتردد فيها
الى فى هذه المعانى الاربعة عند الاطلاق للفظ الامر فلا يسبق شى منها الى الفهم
ورد بالمنع لما ذكروه اذ لا شك فى تبادر المعنى المتفق عليه كما حققنا **وقيل**
انه مشترك بين الثلاثة الاول من الاربعة وهو قول صاحب الجوهرة ونسبه الى الامام
المنصور بالله عبد الله بن حمزه عليه السلم اخذه من كلامه عليه السلم فى صفوة الاختيار حيث
قال بعد ان حكا كلام من يقول بانه حقيقة فى الاربعة المعانى وهذا يصح عند من يعلم
المعنى المؤثر فى ثبوت حال الجسم واما من لا يعلم ذلك فهو لا يخطر بباله عند اطلاق اللفظ
فضلا عن سبقه اليه حتى يجب الاشتراك **قلنا** هو اما على كونه حقيقة فى الثلاثة
المعانى فلما ذكرناه من حجة اهل القول الثانى واما على كونه غير موضوع للمعنى الرابع فذلك
لاختصاص الرابع بالعلما كما ذكره الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزه عليه السلم **وقيل**
انه مشترك بين القول الانشاى المتفق عليه والفعل نحو قوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اى فعله على بعض التفاسير وهذا قول اكثر الشافعية وذلك للاطلاق
للفظ الامر فيهما والاصل فيه الحقيقة **قلنا اطلاقه** على الفعل مجاز لان
المجاز اقرب من الاشتراك كما تقدم فقد منع من المصير الى الاصل الدليل على انه لو كان حقيقة
فى الفعل لوجب ان يشتق للفاعل منه اسم الفاعل وان يطرد فى كل فعل فيقال للمرتعش
تعله وحلب شاته انه فعل امرا ولا قايل به **مسئلة** اختلف فى الامر هل له بكونه
امرا صفة زايدة يتميز بها عن غيره من التهديد وغيره او لا وهكذا سائر انحا الكلام
من النهى والاخبار والخبر والاستخبار والعرض والتمنى ونحو ذلك مع الاتفاق على
انه لا بد له من مميز وحيث يتميز عن غيره باحد ثلثة اشيا اما بارادة المامور به لان
المتهدد مثلا لا يريد ما تناولته الصيغة بخلاف الامر واما بكونه امرا يعنى يتميز
الامر عن غيره بصفة هى كونه امرا لاستنول الصيغة فيه وفى التهديد فلا بد من امر
زايد عليها واذا كان المميز صفة فلا بد من مؤثر فيها فهو احد ثلاثة اشيا اما نفس الامر
وهو المراد بقوله لذاته اى لذات الامر الذى هى الصيغة او ارادة كونه امرا او ارادة
المامور به وما عدى هذه الاحتمالات الثلثة لم يقل به احد والثالث مما يحتمل
ان يكون مميزا للامر عن غيره قوله واما بالوضع الحاصل من واضع اللغات
فان من عرف الوضع ميز بين معانى الالفاظ قطعا اذا عرفت ذلك فقد قال
بكل من هذه الاحتمالات قايل وقد استوفاها المتن بقوله قيل الاول وهو انه
يتميز عن غيره بارادة المامور به ولا صفة للامر بكونه امرا ولا للخبر بكونه خبرا وكذا
سائر انحا الكلام وهذا قول الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزه والامام يحيى بن حمزه
عليهم السلم وابى الحسين البصرى وابن الملاحمى وغيرهم ووجهه ان كلما يرجع الى الصيغة

اوالى محلها
اوالى الامر

اوالى محلها اوالى الامر اوالى المامور او المامور به ينتقض بالتهديد ما خلا ارادة المامور به
فاغنت فى التمييز ولا وجه لاثبات حكم لها بكونها امرا اذ لا طريق اليه والجواب ان
هذه الارادة اما ان تكون قبل تناول المراد صيغة الامر او معه او بعده وعلى كل تقدير
لا اختصاص لتلك الارادة بتلك الصيغة فلا تمييز بيان ذلك ان الامر ان اراد المامور
به قبل تناولها اياه فلا على بجمع بينهما لان الارادة معه ومع التهديد قبل وجودهما
على سوا فلا تخصيص لها باليهما فلا تمييز وهو ظاهر وهكذا ان ارادة بعد تناولها
اياه مع لزوم فساد اخر وهو الدور وبيانه ان تصير الصيغة امرا يتوقف على الارادة لان
التمييز انما يحصل بها والمفروض تاخرها وان ارادة معها فلا اختصاص ايضا
والالزم ان لو اورد صيغة خبرية عند ارادته لفعل يقع من غيره ان يكون امرا وان قيل
يحتاج مع ذلك الى ان يريد بالصيغة الطلب لم تكن تلك كافية فى التمييز مع انه يلزم عليه
ان يكون انا طالب منك كذا صيغة امر ولابى الحسين فى المعتمد كلام طويل بالغ فيه
فى نصرة مذهبه **وقيل بالثانى** وهو ان للامر بكونه امرا صفة لذاته وهكذا
الخبر له بكونه خبرا صفة لذاته وهكذا سائر انواع الكلام فيجعل لها صفات ذاتية
كالجوهرية للجوهر وهذا قول ابى القسم البلخى واتباعه **ويرد** عليه انه لو كان كذلك
لم تخرج الصيغة عن كونها امرا بكون التهديد امرا وايضا لو كان كذلك لكانت الصيغة
امرا قبل الوضع والكل ظاهر البطلان **وقيل بالثالث** وهو انه يتميز عن غيره بصفة
هى كونه امرا والمؤثر فيها ارادة الامر لكونه امرا وهذا قول الاشعرية على ما نسبه
اليهم الامام المهدى عليه السلم وغيره من اصحابنا لكنه لم يوجد فى كتبهم الاصولية نسبة
هذا القول الى احد منهم والاقرب ان الاشاعرة لا يثبتون للامر بكونه امرا حالا ولم
يشتهر عنهم الا القول بان الامر بالشى لا يستلزم ارادته وقد صرح بذلك الامام يحيى بن
حمزه عليه السلم فى معياره لانه جعل المختلفين فى هذه المسئلة فريقين فالفريق الاول
ينكرون حاجة الامر الى الارادة ولهم مذهبان احدهما ان يكون امرا لذاته وهو قول
الكعبى واصحابه من معتزلة بغداد اتفاقا وثانيهما انه يكون امرا الصيغة المخصوصة
وهو قول بعض الفقها والفريق الثانى وهم القايلون باحتياج الامر الى الارادة
لهم مذهبان ايضا احدهما ان له بكونه امرا حالا او حكما وهو قول الجماهير من المعتزلة
الا ان منهم من يقول يكون امرا بارادات ثلاث ارادة حدوث الصيغة وارادة كونها
امرا وارادة المامور به وهذا راى ابى على الجبائى واتباعه ومنهم من يقتصر على ارادتين
ارادة حدوث الصيغة امرا وارادة المامور به وهذا راى ابى هاشم واتباعه المذهب
الثانى قول من ذهب الى انه ليس للامر بكونه امرا حال الا ان منهم من يشترط ارادة كونه
امرا وهذا مذهب الاشعرية كالجوينى والغزالى وابن الخطيب الرازى ومنهم من يشترط
ارادة المامور به وهذا هو مذهب ابى الحسين البصرى ومحمود بن الملاحمى واختيار

المقصود بانه عليلم واختياره عليلم وهذا نص بان الاشاعره يوافقون ابا الحسين
ومن تبعه في نفي ان تكون له بكونه امرا حال **اذا عرفت** ذلك فوجه ما ذهب
اليه الاشاعره ان صحت الروايه عنهم انه قد ثبت ان الامر لا بد فيه من الصيغه المخصوصه
والاستعلا والاراده وكونه مريدا ولا يصح ان تؤثر غير ذلك لانه مع الامر والتهديد على سوا
فلم يبق الا ان يكون راجعا الى ما لا بد منه في الامر وسعى منها الاراده وكونه مريدا لان
ما عداهما من الصيغه وغيرها لا يصلح لكونه مع الامر والتهديد على سوا واذا كان
كذلك فالمراد بالاراده ارادة كون الصيغه امرا لغنا ذلك في التمييز بين الامر والتهديد
ولان الامر كالخبر اذ هما قسمان من اقسام الكلام فكما ان الخبر يكون خبرا للاراده كونه خبرا
بالاتفاق **كذلك الامر** والا يكن المراد ذلك فلا محاله يكون المراد ارادة المامور
به لمعنى المؤثر في الاراده كما حققنا واذا كان هو المراد لزم **القول** الرابع وهو باطل
لان الله امر الكافر بالطاعات ولا يريدها منه اما كونه مامورا بالطاعات فضروري
في التصديق والاسلام ومختار في ساير الطاعات واما كونه لا يريد وقوعها منه فلوجهين اما
الاول فلانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعه من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر
والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى وتحصيل مراد الكافر والعاصي
فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما
يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على ذلك رييس قرية من عباده
واما الثاني فلانه تعالى لما علم منه انه لا يؤمن فلو امن لزم منه انقلاب علمه
تعالى جهلا وهو محال والمفضي الى المحال محال فايمانه محال والله تعالى عالم بكونه محالا والعالم
بكون الشي محالا لا يريده بالاتفاق فثبت ان الله تعالى لا يريد الايمان من الكافر وكذلك
ساير الطاعات ولانه قد يومر العبد بالمكروه اذا اريد تعريف عصيانه و
ذلك حيث انكر السلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف
امره والسيد يدعي مخالفة العبد له في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة
السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه له فيزول انكاره عليه ويخلص من
الهلاك ولقصة ابراهيم عليلم فانه امر بذبح ولده ولم يرد منه لنسخه قبل مضي مدة
الامتثال وورد مع الثانيه وهي بطلان القول الرابع و **ما ذكرتموه من
الوجوه** لبطلان اللازم غير تام اما الاول وهو امر الكافر بالطاعه والمراد منه
الكفر فان فيه ارادة القبيح وترك ارادة الحسن وانه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى
كما تقرر في موضعه و ما ذكرتموه من لزوم كونه مغلوبا والكافر والعاصي غالبين انما يتم
لو اراد ايقاعها منهم على اية حال طوعا او كرها لكن المعلوم ضرورة انه لم يرد الا ايقاعها
منهم باختيارهم وارادتهم و لا مغلوبية مع ارادتها باختيارهم ورغبتهم على انه
قد وقع الاتفاق بيننا وبينهم على ان الكفر والعصيان سخط لله تعالى واقع على خلاف

رضاه واذا وقع

رضاه واذا وقع خلاف رضاه وقع سخطه كثير كما قال تعالى في قوم نوح وما امن معه الا قليل
ولا استبعاد فيه فيما ذهبنا اليه نعم لا يمكن ان يقع خلاف ارادته المقترنه بالامر بالسكون
كما يدل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيا ان يقول له كن فيكون وهو غير المتنازع
فيه وقولهم انه لا يصبر على ذلك رييس قرية من عباده **جوابه انه لا** يحسن من
الرييس امر غير انزال العقوبه لمن عصاه اذ وزان ما نحن فيه ان يريد مثلا دخول
داره رغبه واحسانا الا كرها واضطرارا بل لا يمكنه الا ذلك لان دخولهم كرها
واضطرارا خلاف مراده والله تعالى قد اعد للعصاة من العقاب ما اعده وما ذكروه من
امتناع ايمان الكافر واستحالته تبعا لمفضيه الى المحال انما يتم لو كان علمه تعالى سابقا
الى متعلقه وموجبا له لكنه غير صحيح للاتفاق على ان افعاله تعالى اختياريه فلو كان الامر
على ما زعموه لكانت افعاله تعالى غير اختياريه وهو خلاف ما اجمع عليه المسلمون والحق ان
العلم تابع للمعلوم ولا علة موجبة له و لا امتناع مع تبعية العلم فان قيل كيف يجوز
ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور **فالجواب** انا لا نعني
بالتابع هنا المتاخر عن الشي زمانا والمستفاد منه حتى يلزم تاخره عنه زمانا او ذاتا
فيلزم الدور بل نريد ان العلم والمعلوم توازنا وتطابقا والاصل في هذا التوازن والتطابق
هو المعلوم لان العلم حكاية عنه ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشه
على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصوره هكذى لان ذات
الفرس هكذى ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصوره هكذى
كذلك يصح ان يقال علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد
في نفسه شريرا لاني علمته شريرا **وذلك يختلف** بتاخر وجود المعلوم عن وجود
العلم وتقدم عليه فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان
الامر بالعكس على انا بالضروره صدور افعالنا باختيارنا والله تعالى عالم بذلك فوجب
ان يكون اختياريا وما ذكروه يمنع ان تكون افعالنا اختياريه فيتعارض الدليلان و
اما الثاني فلا نسلم ان امر السيد لعبده في الصورة التي ذكروها امر حقيقي بل هو
ايهام لكونه امرا بدليل ان العبد له ان يقول لولا انك تكرهه لفعلته فيعذره جميع العقلا
ولا يلومونه على مخالفته لما صورته صورة الامر **واما الثالث** وهو ما احتجوا
به من قصة ابراهيم عليلم فجوابه انه يحتمل ان يكون المراد افعل ما تومر في المستقبل
ولم يكن قد امر بذلك لانه راى في المنام انه يومر ولم يومر بدليل افعل ما تومر لا ما امرت
فكانه اخذ المدية واضجع ابنه وانتظر الامر فلم يومر بل جاه الفدا مما كان يتوقعه
من الامر بالنحر وقوله تعالى ان هذا لهو البلا المبين لا يمنع مما ذكرنا الا اضجاع عظيم سلمنا ان الامر

بالمقدمات يعني سلمنا ان ابرهيم عليه السلم تدامر فلا نسلم انه امر بالذبح بل امر بمقدماته من الاضجاع وحد المدية ونحو ذلك والانتظار لما يترتب عليهما من ذبح او غيره ومثل هذا الانتظار بلاء حسن مع الفدا **سلمنا انه وقع** الامر بالذبح لا بمقدماته فلا نسلم انه غير مراد بل هو مراد **ولكنه موسع فنسخ** بعد التمكن من فعله وذلك جايز بالاجماع والمانع من النسخ عندنا انما هو عدم تمكن المكلف من فعل المنسوخ لا تعلق التكليف بمستقبل الاوقات لما يجي ان شا الله تعالى **وقيل بالرابع** وهو ان الامر يتميز عن غيره بصفة هي كونه امرا والموثر فيها هي ارادة المامور به اما ان له بكونه امرا صفة فهو قول الجماهير من المعتزلة لانهم يقولون ان لكل نوع من انواع الكلام حالا وحكما فللامر بكونه امرا حال والنهي بكونه نهيا حال وللخبر بكونه خبرا حال الى غير ذلك ومنهم من يذهب الى التفصيل فيقول ان للخبر بكونه خبرا حالا بخلاف الامر وهو قول الشيخ الحسن الرصاص وتعل ساير الانواع الكلام عنده حكمها حكم الخبر اذ طريقة الدلالة في ذلك واحدة الا النص فانه عنده كالامر وان كان قد روي عنه ان ساير ضروب الكلام كالامر واما ابو هاشم فمقتضى كلامه انه لا يثبت للامر بكونه امرا حالا ولا يعرف ما يقول فيما سواه كذا حكاه عنه الدواري رحمه الله في شرحه ورواية الامام يحيى بن حمزة عنه تخالف هذه الرواية واما ان الموثر فيها ارادة المامور به فهو قول البصرية من المعتزلة كما رواه عنهم الامام المهدي عليه السلم وصاحب الجوهرة وغيرها قال الامام المهدي والتحقيق ان الموثر في ايجاد الصيغة على صفة الطلبية هي القادرية لكن القادرية انما وقعت الصيغة على صفة الطلبية لاجل ارادة المطلوب اذ لو لم يرد المطلوب لم توثر القادرية في ايقاعه على صفة الطلبية فلما كانت الارادة هي التي تصرف تاثير القادرية الى وجه دون وجه وصفناها بانها هي الموثرة في ايقاع الفعل على وجوه مختلفة وان كان التاثير في الايقاع انما هو للقادرية في التحقيق هذا كلام اصحابنا في هذا المقام ولا يخفا على المنصف ما فيه من التعسف والتكليف **والحق ان الوضع كاف** في تمييز الامر عن غيره كما في ساير الموضوعات فان من علم بوضع لفظ اذا ورد عليه ذلك اللفظ من حكيم علم انه مراد به معناه الحقيقي الا ان يصرف عنه صارف من القراين وان كان مشتركا فالتمييز للقراين لا لما ذكروه من الافعال القلبية التي غالبها الخفا وهذا قول الرازي وحمل عليه قول الكعبي الا انه قال لا احتياج مع ذلك الى الارادة بنا على مذهبه وقد عرفت بطلانه ثم قال وقال ابو علي وابن هاشم لا بد مع ذلك من ارادة اخرى وهذا هو الحق للاتفاق على ان صيغة الامر موضوعة لطلب معنى ما اشتقت هي منه وطلبه لا يعقل من دون ارادته ولا يحتاج مع ذلك الى اثبات موثر وموثر فيه وكلام ابي الحسين البصري يقضي بان هذا اختياره لانه قال في المعتمد وعندنا ان هذه الصيغة جعلت في اللغة طلبا للفعل فاذا بان لنا انه لا معنى لكونها طلبا للفعل الا ان المتكلم بها قد اراده وانه هو غرضه علمنا بذلك الارادة عند علمنا بالصيغة ثم انه يلزم مما ذكروه الدور **وبيانه من وجهين** احدهما ان العلم بكون صيغة افعل امرا يحصل من اطلاقها بالضرورة وادعا تميزها به يقتضي تقدم العلم به عليها ضرورة توقف العلم بالشي على العلم بما يميزه والثاني ان ما ذكروه يقتضي انا لا نعلم كونها امرا الا

بكونهما

بكونها وهو توقف الشي على نفسه وايضا صيغة الامر دالة بالوضع على معناها وهو عندهم ارادة المامور به واذا كانت الارادة نفس المدلول وجب ان لا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة قياسا على ساير المسميات وايضا لو كان كونه امرا صفة كانت اما المجموع حروف الصيغة وهو محال لانه لا وجود لذلك المجموع واما الاحادها فيلزم ان يكون كل واحد امرا وهو محال وان سلم ان للامر بكونه امرا حالا وحكما فلا نسلم ان الموثر فيه ارادة المامور به لم لا يكون الموثر ارادة كونه امرا كما قالوه في الخبر فانهم صرحوا بان للخبر بكونه خبرا حالا والموثر فيها ارادة كونه خبرا وحالوا ان يفرقوا بينهما فتعسفوا من الفروق ما لا يقصد ولا يجدي لانها كما قال فيها الامام الحسن بن عز الدين عليهما السلام لم يتجاوز دايرة الدعوى ولا يلزم على هذا الوجه عدم ارادة المامور به لان المشهور عن المعتزلة انها المعنى الموضوع له صيغة الامر قال ابو الحسين البصري لان هذه الصيغة عند اصحابنا موضوعة للارادة وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه اذا تجرد عن القراين

مسئلة ويرد الامر اي صيغته التي هي مسماه وهي افعل وما يقوم مقامها **في** ستة عشر معنى **الاول الايجاب** كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة **و الثاني الندب** كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واحسنوا ان الله يحب المحسنين **ويقرب عنه** اي من هذا المعنى **التاديب والارشاد** اما التاديب فكقوله عليه السلم لعمر بن ابي سلمه المخزومي سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك اخرجه البخاري ومسلم من حديث عمر المذكور وما ذكره في المستصفى والمحصول من انه **قال صلى الله عليه واله وسلم** لابن عباس لم يعرف واما الارشاد فكقوله تعالى واستشهدوا شهيدين وقوله تعالى فاكتبوه وانما افرد بالذكر لان الغزالي في المستصفى جعلهما مغايرين للمندوب ووافقه الرازي وصاحب الفصول وغيرهما في الارشاد والفرق بينهما وبين المندوب هو الفرق بين العام والخاص اما التاديب فلانه يختص بمحاسن الاخلاق واما الارشاد فلانه يختص بمنافع الدنيا والندب يعم محاسن الاخلاق ومنافع الدنيا اذا قصد فيهما العمل بما ادب او ارشد اليه الكتاب والسنة وغيرهما ومنهم من فرق بين التاديب والندب بان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان الادب يتعلق بمحاسن الاخلاق اعم من ان يكون لمكلف وغيره ويدل عليه ان عمر بن ابي سلمه كان اذ ذاك صغيرا ولهذا جا في بعض الروايات يا غلام سم الله الخ والندب يختص بالمكلفين وهو اعم لشموله لمحاسن الاخلاق وغيرها وبين الارشاد والندب بان الاول لا ثواب فيه والثاني فيه الثواب ويمكن الدفع بان الخطاب وان كان لعمر بن ابي سلمه فالمراد به التاديب لكل الامه فلا يضر مع ذلك صغره ولا يخرج

الادب عن ان يكون مندوبا كما ان امر الصبي بالصلوة لسبع لا يخرجهما عن
كونها واجبة وبان الظاهر ان من قصد الاقتدا والعمل بارشاد الكتاب والسنة
لا يحرم الثواب والعلاقة بين الندب والوجوب اطلاق اسم المقيد على الاطلاق المطلق
لان المعنى الحقيقي للصيغة هو طلب الفعل مع المنع من الترك واستعملت في مطلق الطلب
والثالث استعمالها في الاباحة **كقوله تعالى** كلوا من الطيبات ومنها الاذن
كقولك لمن طرق الباب ادخل وكقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ومنهم من جعل الفرق
بينه وبين الاباحة والعلاقة هنا ايضا اطلاق اسم المقيد على المطلق لان طلب الفعل
يتضمن الاذن فيه مع الرجحان فاستعملت الصيغة في مطلق الاذن **والرابع**
التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت والخامس الانذار
كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وقد جعله قوم قسما من التهديد
والفرق بينهما ان التهديد هو التخويف والانذار ابلاغ المخوف كما هو تفسير الجوهري
وقيل الفرق بينهما ان الانذار يجب ان يكون مقرونا بالوعيد
لهما فيكونان متباينين وقيل بان التهديد عرفا ابلغ في
كما في الاية المذكورة والتهديد لا يجب فيه ذلك وقيل بان التهديد عرفا ابلغ في
الوعيد والغضب من الانذار فيتعاكسان في العموم والخصوص على هذين القولين والعلاقة
فيهما التضاد **والسادس** الامتنان وسماه بعضهم الانعام كقوله تعالى فكلوا
مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة انها الاذن المجرد والامتنان لا بد فيه معه من
اقتران حاجة الخلق لذلك الذي وقع به الامتنان والانعام او عدم قدرتهم عليه او نحو
ذلك كالتعرض في هذه الاية الى ان الله تعالى هو الذي رزقه والعلاقة فيه كما في
الاباحة **والسابع** الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين فان قرينة
بسلام امنين يدل عليه لان دخول الجنة مع السلام من جميع افات الاخرة والامان منها
غاية في الاكرام والعلاقة فيه كما في الاباحة **والثامن** التسخير كقوله تعالى
كونوا قردة خاسئين والمراد به الذلة والامتهان فيظهر الفرق بينه وبين التكوين الاتي
لان التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الى حالة بخلاف
التسخير فان فيه الانتقال الى حالة الذلة والامتهان والعلاقة فيه وفي التكوين اما
مجرد الطلب واما مشابهتهما للواجب في الممكنات التحتم **والتاسع** التعجيز
كقوله تعالى فاتوا بسورة والعلاقة فيه التضاد لانه انما يكون في الممتنعات والواجب
في الممكنات **والعاشر** الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ومنهم
من سميه التهكم ومنهم من حسبه التهكم **وضابطه** ان يوتى بلفظ ظاهره
الخير والكرامة والمراد ضده والعلاقة المضادة والحادي عشر التسوية بين الامرين
كقوله تعالى فاصبروا او لا تصبروا فانه اراد به التسوية في عدم النفع بين الصبر

وعدم العلاقة

وعدمه والعلاقة المضادة لان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل
والثاني عشر الدعا نحو ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا والعلاقة
فيه مجرد الطلب والثالث عشر التمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي
وانما حمل على التمني دون الترجي لانه ابلغ في ذلك لانه نزل ليله لطوله عليه منزلة المستحيل انجلاوه
كما قال الاخر وليل المحب بلا اخر وعلاقته وما بعده كالدعا والرابع عشر الاحتقار
وعدم المبالاة نحو القوا ما انتم ملقون فانه مستعمل في معرض احتقار سحر السحرة في
مقابل المعجزة والفرق بينه وبين الاهانة انها انما تكون بالقول والفعل او بتركهما كترك
اجابته والقيام له ممن يعتاد القيام دون مجرد الاعتقاد والاحتقار انما يختص
بمجرد الاعتقاد او لا بد فيه منه بدليل ان من اعتقد في شي انه لا يعبا به ولا يلتفت اليه
يقال انه احتقره ولا يقال اهانه ما لم يصدر منه قول او فعل ينبي عن ذلك **والخامس
عشر** التكوين نحو قوله تعالى كن فيكون وقد سماه بعضهم بكمال القدرة والسادس
عشر الخبر نحو قوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وقوله صلى الله عليه واله وسلم
ان مما ادرك الناس من كلام النبوة الاولى اذا لم تستحي فاصنع ما شيت رواه البخاري
عن ابن مسعود وعقبة بن عمرو الانصاري البدري رضي الله عنه وفي رواية الطبراني
في اكبر معاجمه اخر ما كان من كلام النبوة اذا لم تستحي فاصنع ما شيت اي من كان لا يستحي
فهو يصنع ما يشا وهذا هو الاظهر **وقيل** معناه اذا لم تستحي من شي لكونه
جايزا فاصنعه اذ الحرام يستحيى منه بخلاف الجايز وقيل معناه اذا اردت فعل شي فاعرضه
على نفسك فان استحييت منه لو اطلع عليه فلا تفعله وان لم تستحي منه صنعته وقيل
انه على طريق المبالغة في الذم اي اذا لم تستحي فاصنع ما شيت فترك الحيا اعظم مما
تفعله لان السياق في مدح الحيا فهذه ستة عشر معنى يطلق صيغة الامر عليها
وقد عد بعضهم زيادة عليها كالتفويض في قوله تعالى فاقض ما انت قاض ذكره
الجويني في البرهان وسماه بعضهم بالتحكيم وبعضهم التسليم وبعضهم بالاستبسال وكا
لمشورة في قول ابراهيم لابنه اسمعيل عليهما السلام فانظر ماذا ترى واشار الى مشاورته في
هذا الامر وكالاعتبار في قوله تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر وكالتكذيب في قوله تعالى
قل هاتوا برهانكم وادعوا شهداكم من دون الله وكالالتماس في قولك لنظيرك افعل وكا
لتحيير والتلهيف في قوله تعالى قل موتوا بغيظكم وكالتصبير في قوله تعالى ذرهم ياكلوا
ويتمتعوا ذرهم يخوضوا ويلعبوا فمهل الكافرين امهلهم رويدا **اذا تقرر
عندك** استعمال صيغة الامر في هذه المعاني فالمختار انها ترد حقيقة في المعنى
الاول وهو الوجوب لغة وشرعا وهذا قول الجمهور من ائمتنا عليهم والمعتزلة والفقها
وقيل انها حقيقة فيه شرعا فقط وهو قول ابي طالب وابي القسم البلخي وابي
عبد الله البصري والجويني وقيل بل في الندب لا غير وهو قول ابي هاشم والقاضي عبد

الجبار وبعض الفقهاء ... واحدى الروايتين عن الشافعي والى على الجبائي وهو رواية
عن المنصور بالله وكلامه في صفوة الاختيار انها حقيقة في الوجوب قيل والرواية الاخرى
عن الشافعي انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والذي ذكره العلامة في شرح
المختصر ان الرواية الاخرى عنه كالجمهور وهكذا الرواية الاخرى عن ابي علي وقيل
بل حقيقة فيهما اي موضوعة بالاشتراك للوجوب والندب وهذا قول المرتضى الموسوي
وقيل بالوقف فيها اي في المعاني الثلاثة بمعنى لا ندري هل وضعت للوجوب او الندب
او لهما بالاشتراك كذا حققه الرازي في المحصول والغزالي في المستصفى واختاره لنفسه
وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر الباقلاني والآمدي وقد روي عن
الاشعري التوقف بين الخمسة التي هي الوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد وعن
الآمدي التوقف بين الوجوب والندب والارشاد وهو المصرح به في الاحكام وقيل بل هي
حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب وهذا قول ابي منصور
الماتريدي من الحنفية ويقرب منه ما روي عن القاضي عبد الجبار من انها موضوعة
بارادة الامتثال يصدق مع الوجوب والندب وقيل بل هي حقيقة في الاباحة
وقيل بل هي حقيقة في الثلاثة الوجوب والندب والاباحة موضوعة لها بالاشتراك
اللفظي حكى هذا القول ابن الحاجب في مختصره وقيل بل هي حقيقة الثلاثة التي هي
الوجوب والندب والاباحة وفي التهديد موضوعة لها بالاشتراك اللفظي وهذا
القول يعزى الامامية وقيل بل هي حقيقة فيها اي في هذه الاربعة وفي الارشاد حكى هذا
القول الغزالي في المستصفى وغيره وترد صيغة الامر مجازا في البواقي اما فيما عدى
هذه الخمسة فبالاتفاق واما فيها فعلى حسب الخلاف فهذه احدى عشر قولا وقد
روي غير هذه الاقوال تركناها لظهور ضعفها وشذوذ القائل بها والحجة لنا على صحة
المذهب الاول المعقول والمنقول اما المعقول ونعني به الاستفادة من موارد اللغة لا
اثبات اللغة بالقياس او الترجيح فلانا نقطع بحسن ذم العقلاء من اهل اللغة قبل ورود
الشرع لعبد لم يمتثل امر سيده ووصفهم له بالعصيان ولا يذم ويوصف بالعصيان
الا تارك الوجوب واما المنقول وهو حجة من يقول بانها حقيقة في الوجوب شرعا
فنقطع منه اجماع السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء فانا نعلم
من احوالهم انهم كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر المطلقة كما
استدل ابو بكر على اهل الردة في وجوب الزكاة بقوله تعالى واتوا الزكاة والصحابة
بالامر في قوله صلى الله عليه وآله وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وقوله فليصلها اذا ذكرها
على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض وشاع وذاع وتكرر
من غير نكير من احد فكان اجماعا منهم على انه ظاهر في الوجوب وهكذا ما عرف من حال
جماعة التابعين ومن بعدهم من الفقهاء في الاستدلال بظواهر امر الله تعالى واوامر
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على وجوب الاحكام من غير تناكر ولم يحك عن احد انه دفع
احتجاج مخالفه بالامر من حيث انه لا يقتضي الوجوب وانما كانوا يعتذرون عنه بالاختلاف

الى الشارع

[margin: ... الرازي ... حقيقة في القدر المشترك بين الثلاثة ...]

والشارع الى التاويل ويرد عليه من الاسئلة والجواب كما تقدم في الاخبار **واعترض**
ايضا بان هذا الدليل انما يفيد الظن بان الامر للوجوب وذلك لا يكفي في الاصول واجيب
بالمنع بل هو قطعي ولو سلم فانه يكفي الظهور في مدلولات الالفاظ ونقل الآحاد والا تعذر
العمل في اكثر الظواهر اذ المقدور فيها انما هو تحصيل الظن **لا يقال** من العلماء من
عرف هذا العلم بانه علم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام وتسليم كون
الامر يفيد الوجوب ظنيا ينفي العلم بانه للوجوب لانا نقول القاعدة هي كون الامر يفيد
الوجوب ظاهرا وهذه القاعدة معلومة بالدليل لا ريب فيها حتى لو لم يحصل للناظر
علم بها وجزم لم يمكنه الاستدلال بان الامر ظاهره الوجوب اذ لا معنى لاستدلاله على وجوب
شيء بورود امر يظن ان ظاهره الوجوب ومنه قوله تعالى لابليس ما منعك ان
لا تسجد اذ امرتك والمراد من الامر قوله اسجدوا وجه الاستدلال انه ورد في معرض الذم
بالمخالفة لا في معرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب ومنه قوله تعالى افعصيت
امري اي تركت مقتضاه فثبت ان تارك الامر اذ لو لم يكن للوجوب لما حسن هذا الكلام
عاص وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وذلك دليل
الوجوب ومنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره هدد على مخالفة امره
والتهديد دليل الوجوب **احتج** اهل المذهب الثاني وهم القائلون بان صيغة
الامر حقيقة في الندب بوجوه منها انه لا فرق بين قول المولى لعبده اسقني واريد ان
تسقيني وذلك لان اهل اللغة يفهمون من احدهما ما يفهمونه من الآخر ويستعملون كلا
منهما مكان صاحبه ولا شك ان قولك اريد منك لا يفهم منه الا الارادة دون كراهة
الضد ودون الايجاب فيجب مثله في صيغة افعل **قلنا ان اردتم** بعدم الفرق
بينهما اتحاد معناهما بحيث يصيران لفظين مترادفين فهو غير مسلم فان الخبر يفارق
الانشاء في المعنى قطعا بيان ذلك ان قولك اسقني يفيد طلب الفعل لا محالة ويفيد
الارادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثا على الفعل ولا يجوز ان يبعث الا على
ما له فيه غرض ولو عزلنا هذا عن انفسنا لم نعلم انه مريد للفعل وليس كذلك اريد
ان تسقيني لان ذلك صريح في الاخبار عن كونه مريدا وليس بصريح في استدعا الفعل
فضلا عن ان يكون مستدعيا لا محالة وان اردتم انه وضع لشيء آخر والارادة تفهم
بتبعاله فهو مطلوبنا لا اقراركم بان قولنا افعل موضوع لشيء سوى الارادة فمن اين لكم ان ذلك
المعنى هو الندب حتى يتم لكم الدليل **ومنها** ما رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما امرتكم به فأتوا منه
ما استطعتم فانما اهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على انبيائهم وجه الاحتجاج
انه رده الى مشيئتنا بل الى استطاعتنا وهو معنى الندب والجواب لا نسلم انه رده الى
مشيئتنا بل الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب ومنها وهو لابي هاشم ان اهل اللغة
قالوا ان قول القائل لغيره افعل يكون امرا اذا كان فوق المامور به في الرتبة وسؤالا

[margin: ومن قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ... لو لم يكن للوجوب لما حسن ... الكلام]

الا كان دونه في الرتبة فلم يفرقوا بينهما الا بالرتبة ومعلوم ان السوال لا يقتضي
ايجاب الفعل على المسئول ولا كراهة ضد ما سال فعله وانما يقتضي الارادة
فقط فوجب في الامر مثل ذلك اذ لو اقتضى الوجوب او كراهة ضد المامور به لا ينفصل
عن السوال بشي زايد على الرتبة **والجواب ان** هذا الدليل مبني على مذهبنا باعتبار
العلو وقد علمت فساده ولو سلم فالاتفاق على ان الصيغة في السوال مجاز ولا قايل بوجوب
اتحاد المعنى الحقيقي والمجازي ولو سلم فالسوال يدل على الايجاب وان كان لا يلزم منه
الوجوب فان السايل قد يقول للمسئول لا تخل بمقصودي ولا تخيب رجاي وهذه الا
لفاظ صريحة في الايجاب وان كان لا يلزم منه الوجوب **لا يقال** قد افترقا من وجه
اخر وذلك من حيث ان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف ايجاب السوال **لانه يقال**
قد يترتب الوجوب على ايجاب السوال كسوال العطشان وقد لا يترتب على ايجاب
الامر كامر السيد عبده بما لا يقدر عليه فاستويا في الايجاب والوجوب **ومنها ان**
الامر يعد ان الامر يريد الفعل وما زاد على الارادة لا دليل عليه فوجب الوقوف عند
ذلك **والجواب** ان ارادوا ان الصيغة موضوعة للارادة فغير مسلم وقد
عرفت فساده وان ارادوا انها موضوعة لغير الارادة والارادة مفهومة منها على
سبيل التبع فلا نسلم ان لا دليل على الزايد عليها كيف وقد دللنا عليه وبينا انه
الموضوع له **احتج** اهل الاباحة والتواطؤ القايلون بان الصيغة موضوعة
للاباحة والقايلون للقدر المشترك اما بين الوجوب والندب حاصل بلا دليل وهو الطلب
او بينهما وبين الاباحة وهو الاذن ثبت الجواز في المامور به بالضرورة من اللغة والزيادة
المخصصة للوجوب او الندب حاصلة بلا دليل فوجب الوقوف عنده وهو معنى الاباحة
او نقول في حجة القايل بانها للطلب المشترك بين الوجوب والندب ثبت الرجحان
بالضرورة من اللغة فالتخصيص لواحد من الوجوب والندب زيادة من غير دليل فلا يصار
اليه فوجب جعلها للقدر المشترك من غير دليل فلا يصار اليه فوجب جعلها للقدر
المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز او نقول في حجة القايل بانها للاذن المشترك بين
الوجوب والندب والاباحة بانه ثبت الاذن بالضرورة من اللغة والزيادة المفسدة للتخصيص
احدها زياده بلا دليل فوجب جعلها للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز قلنا جمع
ان لنا في الجواب عليهم جميعا وجهين الاول لا نسلم ان جعلها للوجوب زيادة قيد بلا دليل
بل ثبت بادلتنا **والثاني** ان ما ذكروه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك انهم جعلوا
الجواز لازما للاباحة والرجحان لازما للوجوب والندب والاذن لازما للثلث فجعلوا
باعتبار هذه اللوازم صيغة الامر للملزومات مع احتمال ان يكون لواحد من الملزومات
بخصوصه او مشتركا او للمشترك وذلك باطل لان طريق معرفة الوضع لها انما هو النقل
بطريق التنصيص او تتبع موارد الاستعمال لا يقال الجواز هو عين الاباحة فلا يكون من
اثبات اللغة بلوازم الماهيات لانا نقول معنى الاباحة جواز الفعل والترك والجواز اعم من

ان يكون مع

ان يكون مع جواز الترك ومع المنع منه **احتج** اهل الاشتراك وهم القايلون بانها
حقيقة في الوجوب والندب فقط والقايلون بانها حقيقة فيهما وفي الاباحة والقايلون
بانها حقيقة في الثلث والتهديد والقايلون بانها حقيقة في الاربعة والارشاد بانه
ثبت الاطلاق من اهل اللغة بصيغة الامر في الوجوب والندب او في الثلاثة او في
الاربعة او في الخمسة والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيها وهو الاشتراك
قلنا الاطلاق الواقع من اهل اللغة مجاز لا حقيقة وذلك لان المجاز اولى من
الاشتراك وايضا يلزم ان تكون حقيقة في جميع المعاني التي تقدم تعدادها لوقوع الاطلاق
ولا قايل به **احتج** اهل الوقف بانه لو ثبت لشي لثبت بدليل واللازم منتف لانه ان
ثبت بدليل عقلي ولا يجدي لانه لا مدخل له في اللغة كما عرفت او بدليل نقلي اما
احادي ولا يفيد لان المسئلة علمية والاحاد لا تفيد العلم او متواتر ولم يوجد اذ لو وجد
لم يختلف فيه لان العادة تقضي بامتناع ان لا يطلع عليه من يبحث ويجتهد في الطلب قلنا
في الجواب لم لا يجوز ان يعرف ذلك بدليل مركب من العقل والنقل مثل قولنا تارك
المامور به عاص والعاصي مستحق للعقاب فيستعمل العقل من هاتين المقدمتين النقليتين
الى ان الامر للوجوب سلمنا للقطع بانه ثبت بالاستقراء المتقدم ذكره وهو ما ثبت في الكتاب
والسنة واستدلالات العلماء من كون الاوامر المطلقة للوجوب سلمناه فلم لا يثبت بالاحاد
كغيره من الموضوعات اللغوية ولا نسلم ان المسئلة قطعية بل الظن كاف فيها سلمنا
فالاحاد كافية في الظهور وهو قطعي كما سبق تحقيقه **مسئلة** اختلف في
الامر الواقع بعد الحظر الشرعي كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
على اربعة اقوال الاول قوله وهو بعد الحظر للوجوب وهو مذهب المتنا عليهم
والمعتزلة وبعض الاشاعرة كالشيخ ابي اسحق الشيرازي والسمعاني وابن الخطيب
الرازي واتباعه وبعض الفقها لما تقدم من الدليل الدال على ان الامر بعده وسبقه الى
الحظر على الامر لا يصلح معارضا لما تقدم من الدليل حتى يدفعه لان الوجوب والاباحة
كذلك لان الوجوب **القول الثاني** انه يكون بعد الحظر للاباحة وهو قول جمهور الفقهاء
ورجحه ابن الحاجب وحجتهم ما افاده بقوله فيل ورد للاباحة بعد الحظر فيكون للعلم
الحضور فيه قرينة عليها وذلك مثل قوله تعالى فاذا تطهرن واذا احللتم فاصطادوا
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض فاذا تطهرن فاتوهن ومثل ما روي عن
بريدة الاسلمي قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها
ونهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ
في الاسقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم قلنا وقد ورد بعد
الحظر للوجوب مثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان القتال
فرض كفاية بعد ان كان حراما وقوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم بعد قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ

الهدى محله وقوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس بعد ايجاب الوقوف وحظر
الافاضه منه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمه بنت ابي حبيش اذا كان دم الحيضه فانه
دم اسود يعرف فاذا كان ذلك فامسكي عن الصلوه فاذا كان الاخر فتوضئي وصلي فانما
هو عرق رواه ابو داود والنسائي والحاكم في مستدركه الى غير ذلك فثبت انه بعد الحظر
كما كان عليه وان تقدم الحظر لا يصلح قرينه للاباحه **القول الثالث** قوله وقيل
بالوقف بمعنى لا ندري اهو للوجوب ام للاباحه وهو اختيار الجويني وذلك للتعارض
بين ادلة المذهبين عنده **القول الرابع** قوله وقيل بالتفصيل وهو مذهب
الغزالي وتحريره انه ان كان الحظر السابق لصيغة الامر عارضا لعلة علق الامر
الوارد بعده بزوالها مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة
فاذا تطهرن فاسقاط للحظر وذلك لان عرف الاستعمال يدل على ان ما هذا
شانه ليس الا لرفع الذم فيرجع الحكم الى ما كان عليه في الاصل واحتمال ان يكون رفع
هذا الحظر بندب او ايجاب احتمال مرجوح لان الاغلب ما ذكرناه والا يكن الحظر
عارضا لعلة ولا علق صيغة افعل بزوالها فكما كان يعني فيبقى موجب الصيغه
كما كان لو لم ترد بعد الحظر وهو التردد بين الوجوب والندب كما تقدم من حكاية مذهبه
قال ويزيد ههنا احتمال الاباحه ويكون هذه قرينة ترجح هذا الاحتمال وان
لم تعينه اذ لا يمكن دعوى عرف استعمال في هذه الصيغه حتى يغلب العرف الوضع
هذا تقرير مذهبه واحتجاجه وهو احتجاج حسن لا يخفى ما فيه من التاسد للقول
الاول والابطال لحجة القول الثاني **مسئلة** اختلف في الامر المطلق عما يعين
من مرة او تكرار او علة او غير ذلك هل يفيد تكرارا او لا قيل هو موضوع للمرة ولا
يستفاد منه التكرار الا بقرينه وهذا رأي السيد ابي طالب وابي علي الجبائي وابي هاشم
وابي عبدالله البصري وكثير من الشافعيه وقدماء الحنفيه وقيل بل هو موضوع للتكرار
ولا يحمل على المرة الا بقرينه وهذا رأي ابي اسحق الاسفرائني وجماعة من الفقها
والمتكلمين ومرادهم انه يتكرر مدة العمر فيما يمكن ويعتاد ليخرج اوقات ضروريات
الانسان واعتياداته وقيل ان مرادهم من التكرار العموم وقد اشار الى هذا المعنى
الغزالي في المستصفى حين عد شبه المخالفين وقيل لا يدل على ايهما بل انما يدل
بالوضع على طلب دخول المامور به في الوجود من غير تعرض لقصره على مرة او تكرار الا انه
لا يمكن ادخال المامور به في الوجود باقل من مرة فصارت المرة من ضرورة الاتيان بالمامور
به لا ان الامر يدل عليها بذاته بل بطريق الالتزام وهذا رأي المتاخرين من ائمتنا عليهم السلام
كالامام يحيى بن حمزه والامام المهدي احمد بن يحيى وابن ابي الخير والدواري ومن المعتزله كابي
الحسين البصري وابي الحسن الكرخي والحاكم ومن الاشاعره كالرازي واتباعه والامدي وابن
الحاجب وهو الانجح وعليه يحمل كلام القائلين بانه للمرة ويؤيده ما ذكره السيد ابو طالب عليه السلام
في اثناء احتجاجه

في اثناء احتجاجه حيث قال وايضا فان للامر بظاهره يقتضي ايقاع الفعل فقط
ولا يقتضي امرا زائدا وكلام ابي الحسين البصري لانه لم يحك في المسئله الا قولين فقال ذهب
بعضهم الى ان ظاهره يفيد التكرار وقال الاكثرون انه لا يفيده وانما يفيد ايقاع الفعل
فقط وبالمرة الواحده يحصل ذلك وكلام صاحب الجوهره حيث قال فعندنا انه لا يقتضي
التكرار خلافا لبعضهم ولم تزد على هذين القولين وقيل بالوقف اما بمعنى انا لا نعلم بان
وضع الصيغه للمرة او للتكرار فيتوقف في فهم المراد على القرينه وهذا مختار الجويني ونقل
ابن الحاجب عنه انه مختار الثالث غير صحيح واما بمعنى انه يتوقف في مراد المتكلم بنا
على ان الصيغه مشتركه بين المرة والتكرار سوا قلنا ان المشترك مجمل او لا لنا فيهما وجه
الاول انه اذا قيل للمامور ادخل الدار فدخل اليها مرة امتثل في العرف قطعا ولو
كان للتكرار لما عد في العرف ممتثلا قيل في الجواب على ما ذكره الاولون انه انما يصير
ممتثلا لان المامور به طلب الفعل مطلقا وهو حاصل في ضمنها ولا نسلم انه ظاهر
فيها بخصوصها **وجه** الثاني بانه تكرر الصوم والصلوه ولو لم يكن الامر مفيدا
له لما تكررا وايضا النهي ثبت للتكرار كما في لا تصم فكذا الامر يجب ان يكون
للتكرار كصم لاشتراكهما في وصف وهو الطلب وايضا لو لم يتكرر الامر لما دل علا
على التكرار بل دل على المره لم ينسخ اصلا لان النسخ ان كان بعد الفعل فلا تكليف وان
كان قبله كان بدا وهو على الله محال لكنه يجوز نسخه فدل على انه للتكرار وايضا لهمه
يعني التكرار الاقرع بن حابس او سراقه بن جعشم حين نزل على رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم وجوب الحج فقال العامنا ام للابد ولو لم يكن موضوعا للتكرار لم يفهمه
فلم يسال والتخيير في قول الاقرع او سراقه لاختلاف الروايات في كتب الاصول وغيرها
فرواه ابو طالب في المجزي عن الاقرع ومثله في المستصفى للغزالي والمحصول للرازي ورواه
ابو الحسين في المعتمد عن سراقه وفي صفة حج النبي صلعم المروي عن جابر بن عبدالله قال
قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لو اني استقبلت من امري ما استدبرت
لما سقت الهدي وجعلتها عمرة فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها عمرة
فقام سراقه بن جعشم فقال يا رسول الله العامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله صلعم
اصابعه واحدة في الاخرى وقال دخلت العمرة في الحج هكذا مرتين لا بل للابد ابدا رواه
مسلم وابو داود وروى ابو داود عن ابن عباس ان الاقرع بن حابس سال النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم فقال يا رسول الله الحج في كل سنه او مرة واحده فقال بل مرة واحده فمن زاد فتطوع
ورواه الحاكم ايضا وصحح اسناده قيل في الجواب على هذا الوجه لو فهم السايل التكرار من
الامر بالحج لما سال اذ يكون السوال مع العلم بالمسوول عنه عبثا فدل السوال على ان الامر
لا يفيد التكرار ورد هذا الجواب بان السايل علم انه لا حرج في الدين من قوله تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعثت بالحنيفيه

السمعة وفي حمله على معناه وهو التكرار لعظم الحرج فسال لذلك لا لنفهم معناه
واجب على الوجه الاول لمنع الملازمه واسند بان التكرار فهم من غيره كالسنة
والاجماع وربط الحكم بالسبب اعنى الوقت فيتكرر بتكرره وعن الوجه الثاني بانه قياس
في اللغه وقد بينا بطلانه وبالفرق بان الانتها عن الشي ابدا ممكن لان فيه بقاعلى
العدم فلا يمتنع ولا يمنع من فعل غيره من المامورات اذ التروك تجمع وتجامع كل فعل والا
الامتثال لامتناع الاستمرار على فعل المامور به ومنعه عن ساير المامورات والمصالح
وبان النهي يقتضي انتفا الحقيقه وهو لا يحصل الا بانتفائها في جميع الاوقات والامر
يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وعن الوجه الثالث بمنع الملازمه فان الواجب الموسع
يجوز نسخه قبل الفعل وبعد التمكن اتفاقا سلمناه **فالجواب** بانه اي النسخ انما
يجوز وروده لقرينه التكرار وحمل الامر على التكرار لقرينه جائز وعن الوجه
الرابع بان سواله ليس لما ذكرتموه من فهم التكرار من اللفظ بل لتجويز انه كسائر العبا
دات المتكررة من الصلوة والصيام والزكاة لانه عبادة مثلها وحجة الثالث من
وجهين احدها ان المطلوب حقيقه الفعل لان مدلول صيغة الامر طلب حقيقه
الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقه امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال
بالحقيقه مع ايهما حصلت ولا يتقيد باحدهما دون الاخر وثانيهما قوله وايضا
هما اى المرة والتكرار من صفات الفعل اي المصدر قطعا كالقليل والكثير لا تك
تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فيتقيد بصفاته المنوعة المتقابلة
والموصوف لا يدل على الصفه المعينه من المتقابلات باحدى الدلالات الثلاث والجواب
ان الاول من هذين الوجهين مصادرة على المطلوب لان مبناه على القطع بان مدلول
الصيغه طلب حقيقه الفعل من غير تقييد بشي من صفاتها وهذا عين النزاع بلا
اشكال وان الوجه الثاني لا يفيد المطلوب لانه انما يفيد دلالة المصدر المشتق منه
صيغه الامر على نفس الحقيقه لا على احدها ولا يفيد عدم الدلالة عليهما بالصيغه وجاز
ان تفيد الصيغة ما لا يفيده مصدرها قيل لو كان الامر اى صيغة موضوعه لاحدها
بخصوصه لم يفيد بكل منهما فلم يجز ان يقال اضرب مرة او مرات لاستلزامه التناقض
او التكرار ورد بان المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصيه فيكون في احدهما ظاهرا
وفي الاخر مجازا ولا امتناع في المقيد بخلاف المعينين فيتقيد فيدفعا هو له لدفع
الاحتمال وقيد بالاخر للصرف عن الظاهر **ولقايل ان يقول** المدعى هو ان
الصيغه المجرده عن القراين موضوعه للحقيقه المطلقه عن قيد المرة والتكرار فمدلول الصيغ
المجرده لو لم يكن الحقيقه المطلقه المشتركه بين الافراد فقط لوجب ان يكون مدلولها اما الحقيقه
المتقيده بالمرة او المتقيده بالتكرار او المشتركه بينهما اشتراكا لفظيا واللازم باقسامه باطل
اما الاولان فلانه لو كان احدهما عين مدلولها وداخلا فيه او خارجا لازما له لزم امتناع
خروج المامور بالصيغه المجرده عن القراين عن عهدة الامر بالمرة الواحده او بالتكرار

لان من يقول انها للحقيقه المتقيده بالمرة فقط او مستلزمه لها يلزمه ان لا يعده
ممتثلا بالتكرار لان الحقيقه المتقيده بالتكرار منافيه للحقيقه بالمرة الواحده فقط
ومعلوم ان الامتثال باحد المتنافيين لا يكون امتثالا بالمنافي الاخر وهكذا فيمن يقول
انها للحقيقه المتقيده بالتكرار فقط لكنها تحصل البراة والامتثال بكل واحد من المرة
والتكرار بالاتفاق فعلم انهما خارجان عن مدلول الصيغه المجرده غير لازمين لها
فلم تكن الصيغه المجرده موضوعه للحقيقه مقيده باحدهما واما الثالث فلانها لو
كانت مشتركه بينهما فاما ان يكون مرادين معا فيلزم توقفه القول بعموم المشترك
في معانيه المتضاده او يكون المراد احدهما بعينه دايما فيلزم امتناع حصول البراه
بالاخر او يكون المراد احدهما تارة والاخر اخرى فلم يتعين المراد فيلزم توقف الامتثال
على ظهور القرينه المعينه للمراد والكل باطل بالاجماع وايضا يلزم في الاخير خلاف المفروض
اذ الفرض ان الصيغه مجرده عن القراين **وجه** الرابع ما تقدم من انه لو ثبت لثبت
بدليل والعقل لا مدخل له في اللغه والاحاد لا تفيد والتواتر لمنع الخلاف **والجواب كالجواب مسئلة**
والامر المعلق على علة يتكرر بتكررها اتفاقا بين القايلين
بان الامر لا يدل على التكرار والقايلين بانه يدل عليه نحو ان زنا فارجموه وذلك للاجماع
على وجوب اتباع العله واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر فالتكرار مستفاد من
تكررها لا من الامر عندنا ومنهما عند المخالف اما الامر المعلق على شرط او صفه والمراد
بالشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط سوا كان بحرف الشرط اولا نحو اذا دخل الشهر فاعتق
عبدا من عبيدك او اشتر لحما سمينا فهو كالمطلق في انه لا يقتضي التكرار وان تكرر ما
علق به في الاصح من القولين وهو مذهب ائمتنا عليهم وجمهور القايلين بان مطلقه
لا يقتضي التكرار وبعض اصحاب الشافعي واتفقهنا الاسفراينى في اقتضائه التكرار
واحتج ائمتنا والجمهور بقول اذ يعد ممتثلا للامر بالمره من قيل له ان دخلت
السوق فاشتر كذا وان تكرر منه دخول السوق من دون تكرار ما امر به وذلك
معلوم قطعا ولو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق به لما كان كذلك واحتجوا ايضا بقوله
لانه اذا قيل لمن وكل بايقاع الطلاق طلقها ان دخلت الدار كان له ان يطلقها بحق
هذا التوكيل اذا دخلت الدار مرة واحده وان تكرر منها دخول الدار لم يتكرر منه الايقاع
بالاتفاق فعلم ان تكرر الشرط لا يعلم منه تكرر الحكم لغه ولا شرعا قيل في الاحتجاج
للقايلين بالتكرار بانه تكرر فيه في اوامر الشرع نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
الزانيه والزاني فاجلدوا والسارق والسارقه فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا والا
مسعدا لدل على انه فهم التكرار من نفس التعليق قلنا التكرار لتكرر العلة

في مثل الزنا والسرقة والجناية فليس من محل النزاع واستبعد التكرار **عاص خارج**
في غير العلة ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة **مسئلة قيل وهو الامر**
المطلق **للفور** فلا يعد ممتثلا من اخر الفعل عن اول اوقات الامكان وهذا قول
القايلين بانه للتكرار **والمروي** عن الهادي والناصر والمويد بالله والنفس جعفر
والحنفية والحنابلة وجمهور المالكية والظاهرية وبعض الشافعية كالصيرفي والدقاق
والقاضي ابي الطيب والقاضي حسين وغيرهم **وقيل للتراخي** والمبادر ممتثل وهذا
القول مروي عن القسم بن ابراهيم عليلم واختيار ابي طالب والمنصور بالله وابي علي وابي
هاشم وابي الحسين البصري والشيخ الحسن ورواية عن الشافعي **وقيل لا يفيد ايهما**
اي لا فورا بخصوصه ولا تراخيا بخصوصه بل يفيد مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا
وهذا القول مختار الامام يحيى والامام المهدي احمد بن يحيى والقرشي ورواية عن الشافعي
وإليه ذهب الغزالي والرازي والامدي وابن الحاجب والبيضاوي والظاهر ان
القول بانه للتراخي يرجع الى هذا القول وانهما قول واحد ويدل على ذلك ما ذكره السيد
ابو طالب في المجزي مستدلا على ما اختاره حيث قال والذي يدل على ما نذهب اليه
ان الامر اذا ورد متجردا عن ذكر الوقت فالمستفاد منه وجوب ايقاع الفعل المامور به
من دون تخصيص له بوقت معلوم اذ لا ذكر للموقت فالاوقات فيه سواء وقول ابي الحسين
في المعتمد حيث قال ان قول القايل لغيره افعل ليس فيه ذكر وقت متقدم ولا متاخر
وانما يفيد ايقاع الفعل فقط وما صرح به الشارح العلامة وبعض المتاخرين من ان
هذا القول مذهب ابي علي وابنه وابي الحسين ولو انه لو كان يقتضي التراخي للزم ان
لا يكون المبادر ممتثلا لانه خالف مقتضى الامر وهو خلاف الاجماع **فالاولى** حمل
مذهب التراخي على هذا المذهب وقد صرح كثير من النقلة بان المراد بالتراخي في
قول الائمة ما ذكرناه **وقيل** هو اما **للفور او العزم** يعني يجب على المامور في اول
الاوقات اما الفعل او بدله وهو العزم عليه فيما بعد وهذا رواه ابن الحاجب
وغيره عن القاضي ابي بكر الباقلاني وهو بنا على قياس مذهبه في الموسع والذي نقله
عنه الجويني في البرهان انه لا يفيد فورا ولا تراخيا والظاهر ان هذا النقل يرجع الى
ما نقله عنه الجويني الا انه يشترط في جواز التاخير العزم وهذا كما اختاره ابو طالب
وقيل بالوقف في مدلوله **لغة** اهو للفور ام لا **ولكن المبادر ممتثل** سواء كان للفور
او للقدر المشترك وهذا القول رواه ابن الحاجب عن الجويني وظاهر كلامه انه لا يتوقف
في تاثيم المؤخر لانه قال في البرهان واما الواقفية فقد تحزبوا حزبين فذهب
غلاتهم في المصير الى الوقف الى ان الفور والتاخير اذا لم يتبين احدهما ولم يتعين بقرينة

مع لحن ان هو عنده عند الكرم لطلق للفعل او عاينو فنوع

فاذا اوقع المخاطب

فاذا اوقع المخاطب ما خوطب به عقيب فهمه للصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون
غرض الامر به ان يوخره وهذا اسراف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون
منهم الى من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا فان اخر واوقع الفعل المقتضى في اخر الزمان
لم يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب وهذا هو المختار ثم قال بعد ان ذكر متمسك كل
قوم وما عليه من النقض واذا انجزت المباحث عن هذه الماخذ فالذي اقطع به ان
المطالب مهما اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة المطلقة موقع للمطلوب وانما التوقف في امر
اخر وهو انه اذا بادر لم يعص وان اخر فهو مع التاخير ممتثل لاصل المطلوب وهل يتعرض
للاثم بالتاخير ففيه التوقف فاما وضع التوقف في ان المؤخر هل يكون ممن يوقع ما طلب منه
في الوقت الذي يتاتى به الامر حتى لا يكون ممتثلا اصلا فهذا بعيد لان الصيغ
مسترسلة ولا اختصاص لها بزمان انتهى كلامه **وقيل بالوقف** فيه لغة كما قال الاولون
و في الامتثال به **ان بادر** او لم يبادر لاحتمال وجوب التراخي او الفور وهذا مذهب غلاة
الواقفة كما بيناه وقد قيل ان التوقف في امتثال المبادر خرق للاجماع وقد فسر الوقف
بانه مشترك لفظي بين الفور والتراخي فيتوقف فيه لتجرده عن القرينة كما هو المعروض
وقد نقل **هذا القول** عن المرتضى الموسوي استدل **الاول** بوجوه منها لو
جاز **التاخير** للمامور به عن اول اوقات الامكان لادى الى اقسام باطلة كلها ومستلزم الباطل
باطل بيان ذلك انه لا يخلو اما ان يجوز **الى غاية معينة** نحو ان يقال للمكلف الى
الوقت العاشر او اليوم الفلاني ولا توخره عنه **وهو غير المتنازع** لان الخلاف في المطلق
والمقيد بوقت غير المطلق **او الى غاية محدودة بظن** نحو ان يقال اذا غلب على ظنه انه
ان لم يشرع في اداء المامور به فاته **وهذا قد لا يقع** لكثير من المكلفين **لغلبة الامل وهجوم**
الموت فان حب الحياة يقوي الامل ويضعف الخوف لهجوم الموت وذلك يقتضي ان لا يحتم
عليهم وظاهر الامر يقتضي تحتمه **واما ان يجوز الى غير غاية من غير بدل فيلحق بالنا**
فلة لانتقاص وجوبه بارتفاع التحتم **او يجوز** تاخيره الى غير غاية مع وجوب **بدل وهو**
الى البدل اما **العزم** وهو **لا يجب كما سبق** في مسئلة الواجب الموسع فلا يكون بدلا لما
عرفت من انه لا يجوز **التخيير** بين واجب وغير واجب **او الوصية** وهي **لا تعم** جميع
العبادات لانها لا تثبت كلها بالوصية **ويلزم الوصية بها** لانه اذا جاز ان يكون
امر الله تعالى لنا بفعل لا يمنع من العزم على الاخلال انه اذا وصينا به غيرنا جاز ان يكون
امرنا للوصي غير مانع من الايصاء بما اوصينا وهكذا الوصي الثاني والثالث الى غير نهاية
وهو ظاهر البطلان ومنها قوله **ولقوله** تعالى **سارعوا الى مغفرة** من ربكم والمامور
بالمسارعة اليه سببها اتفاقا وهو فعل المامور به فيجب المسارعة اليه لان الامر يقتضي
الوجوب والمسارعة انما يتحقق بالفور ومنها قوله **وذم ابليس على ترك البدار**
الى امره به من السجود لادم في قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولولا انه للفور
لم يتوجه الذم والتوبيخ عليه لان له ان يجيب بانك ما امرتني بالبدار وسوف اسجد

واجيب عن الوجه الاول بالنقض بما اذا صرح به يعني بجواز التاخير فان جميع ما ذكرتم
من الاقسام متحقق فيه مع جواز التاخير فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا النقض اجمالي
واما التفصيل فبان يقال لا نسلم الملازمه لانا نختار ان تكون جواز التاخير الى غاية محدوده
بالظن وهي ان يغلب على ظنه عند بعض الامارات التي تمنع من الفعل مثل المرض وغيره
انه اذا لم يفعله لم يتمكن من فعله في المستقبل كما يقول الشافعي في مسئلة الحج فحين ينتهي
المكلف الى تلك الغاية يتضيق عليه بوجوب الفعل فيها ولا يرد عليه من ما نجاه لان
الخصم يمنع ذمه وعقابه على التاخير كما قال الفاضل القرشي في عقده ومن هنا نجاه فلا
لوم عليه وعن الوجه الثاني بانه محمول على الافضليه في المسارعه لا على الوجوب
فيها اذ لو وجب الفور لم تكن مسارعه لان الاتيان بالفعل في الوقت الذي لا يجوز
تاخيره عنه لا يوصف بالمسارعه قطعا ولو سلم فانما يتم لو كانت الاية الكريمه تفيد
تعميم المسارعه الى جميع اسباب المغفره وهي غير مفيده لذلك لانها انما تفيد المسارعه
الى السبب بدلالة الاقتضا لا بالمنطوق والاقتضا لا عموم له كما يجي ان شا الله تعالى
فلا دلالة لها على المسارعه الى كل سبب للمغفره فيمكن تخصيص ذلك بما اتفق على
وجوب تعجيله من الافعال المامور بها واعلم ان هذا الوجه والذي قبله
بعد تسليم ما فيهما انما يدلان على ان الامر يقتضي الفور شرعا لا لغه وعن الوجه الثالث
بان ما ذم ابليس عليه ليس من محل النزاع لان النزاع في المطلق وامره بالسجود ليس بمطلق
بل هو مقيد بوقت معين لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين استدل الثاني وهو القايل بافادة المطلق للتراخي بان المستفاد
من الامر الوارد مجردا عن ذكر الوقت وجوب ايقاع المامور به من دون تخصيص له
بوقت معلوم اذ لا ذكر للوقت فثبت ان الاوقات فيه على سوا ووجوبه لا يقتضي تخصيصه
باول اوقات الامكان لان الوجوب ينقسم الى مضيق وموسع واذا كان كذلك فلا فور يستفاد
منه قلنا ولا يستفاد منه تراخ وهو ظاهر واعلم ان هذه حجة السيد ابي طالب
اوردناها ليتبين صحة رد القول الثاني الى الثالث استدل الثالث وهو القايل بانه
للقدر المشترك بمثل ما سبق في التكرار من ان المطلوب حقيقة الفعل والفور والتراخي
خارج وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة عليهما والجواب كالجواب وايضا
الزمان والمكان من ضرورة الفعل المطلوب بالامر قطعا على السوا فكما لا يدل بالضروره
والاتفاق على المكان وهو من ضروريته فكذا الزمان لاستوائهما استدل الرابع
والخامس وهم الواقفون بنحو ما تقدم من انه لو ثبت لثبت بدليل عقلي الخ واما من
يقول الوقف بالاشتراك فيحتج بانه قد اطلق عليهما والاصل الحقيقه فالتوقف عندنا
في معرفة المراد لا في المعنى الموضوع له مسئلة هل الامر بالشي المعين نهي عن ضده
او يدل عليه او لا فيه خلاف وليس الخلاف في هذين المفهومين لاختلافهما باختلاف
الاضافه فان الامر مضاف الى الشي والنهي مضاف الى الضد ولا في اللفظ لان صيغة الامر افعل

وصيغة النهي

وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشي المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهي عن
الشي المعين المضاد له او لا فاذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة لا تسكن قيل هو
بمثابته وانه نهي عن الضد واتصافه بكونه امرا ونهيا باعتبارين كاتصاف الذات
الواحد بالقرب والبعد بالنسبه الى شيين وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري
والقديم من قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وسوا كان ايجابا او ندبا وهذا بنا على اثبات
الكلام النفسي ولهذا انتقد صاحب التقريب عن جميع من ينفي حدوث القران يعني
ان طلب الفعل ايجابا او ندبا عين طلب الكف عن الضد تحريما او كراهه وسوا كان
الضد واحدا كضد السكون او اكثر كضد القيام فالاول واضح واما الثاني فالمنسوب
الى العامه من الشافعيه والحنفيه والمحدثين ان النهي يتعلق بالكل وقيل بواحد
غير معين واستبعده ابن ابي شريف وقال البرماوي بل هو الظاهر وقيل ليس
عين النهي عن الضد ولكنه يستلزمه اي يدل عليه بالالتزام وهذا قول ائمتنا عليهم
كالمؤيد بالله عليه السلام لانه قال في حديث اسكنوا في الصلوة انه اوجب السكون في الصلوة
ورفع الايدي ترك له فوجب ان يكون منهيا عنه واختيار الفصول وبه قال القاضي ابو
بكر الباقلاني اخيرا والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري والرازي والامدي وقد
عبر عنه بعضهم بالتضمن والمراد ما ذكرناه صرح به العلامه في شرح
المختصر والمحلي في شرح جمع الجوامع وقيل ان الامر عين النهي او يستلزمه على الخلاف
السابق في الوجوب فقط لا فيه وفي الندب ووجه الفرق ان اضداد المندوب المانعه
عن فعله من الافعال المباحه فلا يكون منهيا عنها تحريما ولا تنزيها بخلاف المانع عن
الواجب ووجه التعميم ما ذكره ابو الحسين البصري من ان الامر على طريق الندب
يقتضي ان الاولى ان لا يفعل ضده كما ان النهي على طريق التنزيه يقتضي ان الاولى ان لا
يفعل المنهي عنه وقيل ان الامر لا يكون عين ضده ولا يستلزمه وهو مذهب الجويني
والغزالي وابن الحاجب وجمهور المعتزله وبه قال الامام يحيى بن حمزه والامام المهدي احمد بن يحيى و
الخلاف في النهي هل هو عين الامر بضده او يدل عليه او لا يدل كذلك اي كالخلاف
في الامر في الاصح من النقل وحكى ابن الحاجب ان من الناس من اقتصر على ان الامر عين النهي
عن الضد او يستلزمه دون النهي فلا يكون امرا بضده المعين او احد اضداده على
التخيير ولا يستلزمه قال السبكي في منع الموانع انه لم يجد له في هذه الطريقه مستندا
من معقول ولا منقول قال ولا رايتها فيما رايت من كتب الاصول ولا ادري من اين اخذها
قال ولعله اخذها من قول بعض الاصوليين في الاستدلال على ان الامر ليس نهيا
عن ضده كما ان النهي ليس امرا بضده وكانه مقيس عليه للقطع فيه بذلك لكن ليس
فيه صراحة لاحتمال ان يراد ذكر المسئلتين معا واختيار النفي فيهما لا كون احدهما

اصلا للاخرى قال ولهذا اهملتها في جمع الجوامع قلت وقد تابع ابن الحاجب في
هذه المقالة الفاضل القريشي واختارها لنفسه بناءه على ان متعلق النهي نفي الفعل
وهو عدم فليس امرا ولا متضمناله بخلاف الامر فانه طلب الفعل مع المنع من الترك والمنع
من الترك هو عين معنى النهي فكان مقتضى للامر ولذا قال فاما اضداده التي هي وجودية
وجودية فهي خارجة عما نحن فيه يعني فلا دلالة لصيغة الامر عليها اصلا فيستفاد
من كلامه هذا ان الامر الندب لا دلالة له على ضده اصلا ولكنه قد اراد بالضد
خلاف ما اراده المتكلمون في هذه المسئلة لانهم صرحوا بان المراد بالضد الذي فيه الخلاف
هو الضد الوجودي وقد نقل لك السبكي عكس ما نقله ابن الحاجب وهو ان النهي عند
بعضهم امر بالضد ايجابا وندبا بناء على ان المطلوب في النهي فعل الضد بخلاف الامر فان
المطلوب فيه فعل المامور به **اذا تقرر** هذا فالضد في النهي عند من اسه
ان كان واحدا كان النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان متعددا تعلق الوجوب بها
على البدل صرح به ابو الحسين البصري وهو قياس ما ذهب اليه اصحابنا او بواحد غير
معين كما هو قياس مذهب المخالفين فيما سلف **ومن فوايد** الخلاف في هذه المسئلة
انه هل يستحق العقاب بترك المامور به فقط في الامر وبفعل المنهي عنه فقط في النهي او بهما
مع عقاب ارتكاب فعل الضد في الاول وتركه في الثاني ومنها اذا قال رجل لامراته
ان خالفت امري او نهيي فانت طالق ثم قال لها لا تقومي فقامت في الاول او قومي
فقعدت في الثاني فانها تطلق عند من يقول بان الامر عين النهي عن ضده والعكس لانها
خالفت امره المفهوم من النهي ونهيه المفهوم من الامر ومن يقتصر على الامر تطلق
عنده على الثاني فقط وتطلق عند العاكس على الاول فقط واما من لا يقول بان الامر
عين النهي عن ضده ولا النهي عين الامر بضده فانها لا تطلق في المثالين سوا قيل بان
كلا منهما مستلزم الاخر اولا **وقيل** انها لا تطلق على الجميع اما لان اساع العرف
اولا من اتباع القاعده والعرف لا يعد الامر نهيا ولا النهي امرا واما لان الامر اسم
للصيغة لا للمعنى وصيغة الامر ليست نهيا ولا صيغة النهي امرا بالاتفاق احتج الاول
بان فعل السكون مثلا عين ترك الحركة اذ البقا في الحيز الاول هو بعينه عدم
الانتقال الى الحيز الثاني وانما الاختلاف في التعبير واذا ثبت انهما شي واحد فطلب فعل
السكون هو طلب تركها اي الحركة لاتحاد المطلوب فيهما ورد برجوع النزاع لفظيا في تسمية
فعل السكون تركا للضد وهو الحركة وطلبه نهيا عنه وكان طريق ثبوته النقل لغة
ولم يثبت احتج الثاني بانه لا يتم الواجب والمندوب الا بترك ضده لان الضد الذي
فيه النزاع هو ما يمنع من فعل المامور به فلو لم يستلزم الامر بالشي النهي عما يمنع من فعله
فلا اقل من التجوز في فعل المانع وتركه على السوا وانه يرفع تحتم المامور به او رجحانه وهو

باطلا وما ادى

باطل وما ادى الى الباطل باطل فثبت ان الامر بالشي يستلزم النهي عن ضده وطر المطلوب
قيل الامر بالشي قد يكون مع الغفلة عن ضده فلا يكون منهيا عنه لان النهي عن الشي يلزم
منه تعقله قلنا ما ذكرتموه من لزوم التعقل ممنوع فيما نحن فيه لانا لا نسلم في كل نهي على
الاطلاق بل في المنهي بالاصالة لا بالواسطة وقد تقدم نظيره في مسئلة مقدمة الواجب واحتج
الثالث وهو المخصص بامر الوجوب دون امر الندب بوجه له فيه مقامات **اما
الاول** فلان امر الوجوب يستلزم الذم على الترك لانه طلب فعل يذم على تركه اتفاقا
ولا ذم الا على فعل وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل
فاستلزم الذم باتيهما كان النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه **واما
الثاني فهو قوله** بخلاف امر الندب لانه لا ذم فيه على الترك ولا يظهر سبب اخر
يوجب الحكم باستلزامه النهي عن ضد المندوب فتخصيص الحكم بامر الايجاب قلنا يجري العموم
ما سبق في حجة القول الثاني واما ما احتج به الرابع فقد تقدم ذكره حيث اورد معارضا
على حجة المذهب الثاني مسئلة ذهب ائمتنا والجمهور من الفقها والمتكلمين الى ان القضا وقد
عرفت حقيقته فيما سبق انما يجب بامر جديد لا بامر الادا وذهب الحنابلة واكثر
الحنفية منهم ابو بكر الرازي الى انه يجب القضا بالامر الاول ورووه عن القاضي عبد الجبار
والى الحسين البصري والرواية عن ابي الحسين غير صحيحة لان كلامه في المعتمد صريح في
اختيار المذهب الاول وحجة الاولين قوله لنا الاول وهو امر الادا لا يستلزمه
قطعا **بيان ذلك** ان قول القايل صم يوم الخميس لا يدل على صوم يوم الجمعة
بوجه من وجوه الدلالة فقوله لا يستلزمه يعني لا يدل عليه بالالتزام لانه اقرب ما يتخيل
فيه بعد القطع بانتفا دلالته عليه صريحا فما ثبت قضاه فبامر مجدد بمثل قوله
صلى الله عليه وآله وسلم من نسي صلوة او نام عنها فكفارتها ان يصليها اذا ذكرها رواه
البخاري ومسلم عن انس **وحجة الاخرين قوله** قيل الزمان غير داخل في المامور
به لانه ليس من فعل المكلف بل هو من ضروراته والامر انما يتعلق بما هو من فعل المكلف وما
لا يكون داخلا في المامور به لا يكون مطلوبا وما لم يكن مطلوبا فلا اثر لاختلاله في السقوط
لما اقتضاه الامر وهو الفعل لا غير قلنا لا نسلم انه غير داخل بل هو داخل لان الكلام ليس
في الفعل المطلق بل في المقيد بوقته والا يكن الكلام في الفعل المقيد بوقت مخصوص جاز
التقديم والمعلوم خلافه وذلك لان الوقت المقدر صفة للفعل الواجب ومن وجب عليه فعل
بصفة لا يكون مؤديا له بدون تلك الصفة قيل في الاحتجاج للمذهب الثاني ايضا
الوقت للمامور به كالاجل للدين فيجب ان لا يؤثر فوات اجله في سقوطه كما لا يؤثر فوات اجل
الدين في سقوطه وايضا لو كان القضا بامر مجدد للزم ان يكون ادا كما في الامر الاول ولما
كان لتسميته قضا معنى وهما ممنوعان اذ لا نسلم ان الوقت كاجل الدين لانه لو قدم

لم يعتد به بخلاف اداء الدين ولا نسلم الملازمة لانه انما سمى قضا لكونه استدراكا لمصلحة
ما فات اولا ويشترط فى الاداء ان لا يكون استدراكا اصلا **مسئلة قال**
الجمهور ليس الامر بالامر بالشى امرا به مثاله قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فى حق الصبيان
مروهم بالصلوة وهم ابنا سبع رواه ابو داود وغيره وقولك قل لعبدك افعل كذا فان الصبى عند
الجمهور مامور بامر الولى لا بامر الشارع وهكذا العبد يكون مامورا بامر سيده لا بامرك **وقيل** انه يكون امرا به فيكون الصبى والعبد فى الحديث والمثال مامورين بامر الامر الاول وقد
مثل له بحديث الصحيحين وغيرهما انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لعمر وقد طلق ابنه عبد الله
امرأته وهى حائض مره فليراجعها وفى رواية فليرجعها حتى تطهر قيل وفى التمثيل به نظر
لانه صرح فيه بالامر من الشارع بالمراجعة وهو قوله ليراجعها بلام الامر وانما يكون مثالا لو
قال مره بان يراجعها فتعين ان يكون مبلغا ليس الا قلت بل فى هذا التسطير نظر لان
غاية ما فيه ان يكون كقوله قل له يراجعها بصيغة الامر فكما ان هذه العبارة مما نحن فيه
كذلك ما جاء فى الحديث ولعله سبق الى وهمه ان النزاع مخصوص بنحو مره بكذا وقد صرح
العلامة فى شرح المختصر والتفتازانى وغيرهما بالعموم واما كون عمر مبلغا فليس الوجه فيه
ما ذكره بل فهم التبليغ هنا كالفهم من قول الملك لوزيره مر بكذا ولئن اوجبت الرجعة
عند المالكية واما عندنا فيفهم الندب من قرائن اخر مثل كون الامر بالرجعة لا يدل على
الامر باستئناف النكاح وهو امر ندب فالامر بها **احتج** الجمهور بقوله لو كان
قال مر عبدك بكذا ثم قال للعبد لا يفعل غيره متعد ولا مناقض يعنى لو كان الامر
بالامر بالشى امرا بذلك الشى لكان قول القائل لغيره مر عبدك بان يتجر فى مالك مثلا تعديا
ولو قال بعد ذلك للعبد لا تتجر فى مال سيدك لكان مناقضا والتالى باطل فيهما
بالقطع والاتفاق فالمقدم مثله **بيان الملازمة** ان امر غلام الغير بان يتجر
فى مال سيده من غير اجازة من السيد تعد وانه بمنزلة قولك للعبد اوجبت عليك طاعتى
ولا تطعنى او انت مامور بهذا ولست مامورا به واحتج الاول بانه فهم ذلك من امر الله
رسوله عليه ان يامرنا ومن امر الملك وزيره ان يامر اهل مملكته **والجواب**
منع كونه مفهوما من مجرد الصيغة بل انما فهم لقرينة التبليغ من الرسول لامر الله
ومن الوزير لامر الملك ولا نزاع فيه ويتنزل على هذه المسئلة لو اوجب على المامور ان
ياخذ من غيره شيا فانه لا يكون ايجابا للاعطا على ذلك الغير كما فى قوله تعالى للنبى
صلى الله عليه وآله وسلم خذ من اموالهم صدقة فانه لا يدل بنفسه على وجوب اعطا الصدقة
على الامة بل انما يجب بدليل اخر كانواحق الذين يكنزون الذهب والاول الدال
على طاعة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما يحكم به ولو لم يكن الا التعظيم له وازاحة
ما فى مخالفته من التحقير والهضم فى اعين الناس المخالف لمقصود البعثة والا فلا

استبعاد فى قول السيد لاحد عبيده اوجبت عليك الاخذ من الاخر وللاخر لم اوجب عليك
الاعطا ولو كان القول الاول ايجابا للاعطا فى حق الاخر كان مناقضا للقول الثانى
والاخذ الواجب وان كان لا يتم من دون الاعطا لا يستلزم وجوب الاعطا بناء على ان ما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب لتخصيص ذلك بالمقدور واعطا الغير ليس مقدورا للموجب
عليه الاخذ فلا يجب **مسئلة** اذا امر بمطلق اى بفعل غير معين نحو اضرب من غير تعيين
ضرب فالمطلوب الفعل الجزئى الممكن وجوده من المامور فى الخارج المطابق للماهية
الكلية المشتركة بين الجزئيات وهو الذى يعد فاعله ممتثلا للامر بفعله لا ان الماهية
هى المطلوبة هذا مذهب اصحابنا واكثر الفقهاء واختاره ابن الحاجب وعن بعض
الشافعية ان الماهية هى المطلوبة والامر انما يتعلق بها لا بشى من جزئياتها ولا بد من تقديم
مقدمة قبل الشروع فى الاحتجاج **وهى** ان لكل ماهية اعتبارات ثلثة بها تختلف
احكامها احدها اخذها بشرط شى اى شرط تقييدها بقيد زائد عليها وتسمى
الماهية المخلوطة **قيل** ووجودها فى الخارج مما لا مرية فيه للعلم الضرورى بوجود الا
شخاص فى الخارج وهى عبارة عن الماهية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا
وفيه **بحث** لا يتم فى الاجزاء الخارجية والكلام فى الاجزاء المحمولة وثانيها اخذها
بشرط لا شى اى بشرط خلوها عن اللواحق وتسمى الماهية المجردة وانها لا توجد فى الخارج
اذ لو وجدت لحقها الوجود الخارجى فلم تكن مجردة عن جميع اللواحق وهو خلاف المفروض
وثالثها اخذها لا بشرط شى يعنى لا بشرط مقارنة قيد ولا بشرط عدمها وتسمى
الماهية المطلقة ويسميها المنطقيون بالكلى الطبيعى وفى وجودها وقع الخلاف فمن
اثبت وجودها فى الخارج جوز ان يكون المطلوب فى الامر بفعل مطلق هو الماهية
ومن لا فلا لنا فى الاحتجاج على امتناع وجودها فى الخارج قوله لاستحالة
وجودها فى الاعيان واذا استحال وجودها فى الاعيان امتنع طلبها وتعلق الامر
بها **وذلك لوجهين** احدهما قوله لانها لو وجدت فى الاعيان
فالموجود اما هى فقط يعنى لا مع امر زائد عليها ويلزم على هذا التقدير وجود
الامر الواحد بالتشخص فى امكنة مختلفة واتصافه بصفات متضادة وهو محال
بيانه ان كل موجود خارجى فهو فى حد ذاته متميز عن غيره بحيث اذا لاحظ العقل
خصوصيته الممتازة عن غيره لم يكن له ان يفرض اشتراكها فلو وجدت الماهية
المطلقة فى الخارج لكانت كذلك مع انها مشتركة بين افراد متمكنة فى اماكن مختلفة ومتصفة
بصفات متضادة فيلزم المحال المذكور او الموجود هى مع امر اخر زائد عليها
ح اما ان يكون موجودين بوجود واحد او بوجودين ان اتحد وجودهما

فلا يخلوا اما ان يتقدم بكل واحد منهما او بالمجموع ان كان الاول لزم قيام الشي الواحد
بمحلين مختلفين وان كان الثاني لزم وجود الكل بدون الاجزا العدم اتصافهما
بالوجود وهو اي اللازم بكلا قسميه محال وسوا كان ذلك الحال في المحلين عرضا
او لا كما حقق في موضعه ويلزم على التقدير الثاني محال اخر وهو ان لا تتحد الما
هيه وهو خلاف المفروض وان تعدد وجود الماهيه المطلقه والامر الزايد
عليها لم يكن حملها على المجموع لان الموجودات الخارجيه المتغايرة اذا اجتمعت
لم يكن ان يقال ان هذا المجموع هو احدها ولا بالعكس وان فرض بينهما ا
ارتباط وثانيهما ان الماهيه المطلقه المشتركه بين الجزئيات لو وجدت في الخارج لكانت
اما نفس الجزئيات في الخارج او جزا منها او خارجا عنها والاقسام باسرها باطله

اما الاول

فلانها لو كانت عين الجزئيات للزم ان تكون كل واحد من الجزئيات عين
الاخر في الخارج ضرورة ان كل واحد فرض منها عين الماهيه الكليه المشتركه وهي عين
الجزئي الاخر وعين العين عين فيكون كل واحد عين الاخر وهو غير بالضرورة

واما الثاني

فلانه لو كان جزا منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود ضرورة
ان الجزا الخارجي ما لم يتحقق اولا بالذات لم يتحقق الكل وح تكون مغايرا لها في الوجود
فلا يصح حمله عليها واما الثالث فبين الاستحاله قيل في الاحتجاج للمذهب الثاني
الغرض ان المطلوب مطلق والجزئي مقيد فوجب ان يكون المشترك وهو الماهيه
هو المطلوب لا واحد من الجزئيات لعدم دلالة المطلق على المقيد باحدى الدلالات
الثلاث فلا يكون الامر بالمطلق امرا بالمقيد قلنا قد بينا استحاله وجود الماهيه
طلب الشي يتوقف على امكانه اما لان طلب المحال قبيح واما لان طلب الشي فرع صوره
وتصوره فرع امكانه على انا لا نسلم عدم استلزام المطلق للمقيد فيما نحن فيه لان من لوازم
طلب الماهيه طلب فرد منها لاستحاله وجودها في الخارج من دون فرد بالاجماع

مسئلة

الامران ان تعاقبا اي وردا متعاقبين فاما ان يكونا بفعلين
مختلفين او بفعلين متماثلين ان كان الاول فهما غيران اتفاقا وسوا امكن الجمع بينهما
كالصلوة والصوم او متنع كالصلوة في مكانين او الصلوة مع ادا الزكاه وان كانا بمتما
ثلين فاما ان تكون بعطف اولا ان كان بعطف فسياتي وان لم يكن بعطف اولا ان
فاما ان يمنع مانع من التكرار اولا ان كان الاول فاما ان يكون المانع هو التعريف
في متعلق الثاني كاعط زيدا درهما واعط زيدا الدرهم فان اللام ظاهرة في العهد
ولا معهود الا ما تقدم في الامر الاول ولهذا احمل ابن عباس في قوله تعالى فان مع العسر
يسرا ان مع العسر يسرا العسر الثاني على الاول حتى قال لن يغلب عسر يسرين او غيره

التعريف
لكونه

التعريف لكونه غير قابل للتكرار بحسب الذات نحو صم يوم الجمعه صم يوم الجمعه
او بحسب العادة كقول السيد لعبده اسقني ما اسقني ما ولا خلاف ايضا في هذه
الصور ان الثاني تاكيد محض وان كان الثاني وهو ان لا يكون مانع من التكرار فا
لتاسيس وهو افادة الثاني لغير فايدة الاول والتاكيد وهو افادته لعين فايدة
الاول والوقف في ذلك اقوال ثلثه الاول قول الامام يحيى بن حمزه ع
والمرتضى الموسوف والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والحاكم والرازي والثاني قول
الامام المنصور بالله والشيخ الحسن الرصاص وغيرهما والثالث قول ابي الحسين
البصري وابن الملاحمي وغيرهما حجة الاول ان التاسيس اصل والتاكيد
فرع وحمل الكلام على فايدة اصليه اولى وحجة الثاني ان التكرار في التاكيد اكثر منه
في التاسيس فيحمل على التاكيد الحاقا للفرد بالاعم الاغلب واما الوقف فلا احتمال التا
سيس والتاكيد وتعارض دليل الفريقين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر وقد رجح
بعضهم الاول بان في حمله على التاكيد تفويت المقصود من الواجب الذي يفيده
التاسيس وتحصيل مقصود الواجب اولى من العكس وبعضهم رجح الثاني بان في حمله
على التاسيس مخالفة الاصل الذي هو البراة بخلاف حمله على التاكيد فيكون اولى
وان كان التعاقب بين المتماثلين بعطف فهو تاسيس بالاتفاق وذلك لان الشي
لا يعطف على نفسه ولا يجمع بينه وبين نفسه مثاله صل ركعتين وصل ركعتين
فان عطف وعرف يعني حصل في الامرين المتماثلين وصفا التغاير والاتحاد نحو صل
ركعتين وصل الركعتين وهكذا اسقني ما واسقني الما لان اللام والعاده تعارضان
العطف وح فالترجيح هو الواجب ان امكن والا فالوقف ومن الناس من جزم بالتاسيس
لان الواو واللام اذا تعارضا بقي كون التاسيس هو الاصل مرجحا سالما من المعارضه
واعترض بان هذا الوجه ايضا يعارضه براة الذمه فصل لفظ النهي في اللغة المنع
ومنه النهيه للعقل ويختص في الاصطلاح بانه القول الانشائي الدال على طلب ترك
الفعل استعلا وفوايد القيود قد ظهرت مما تقدم في تعريف الامر مسئلة ويرد مسمى
النهي وهو الصيغه في معان كثيرة منها ما هو حقيقه ومنها ما هو مجاز وهو التحريم
بقوله تعالى ولا تقتلوا النفس والكراهه نحو قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم لا تصلوا في
مبارك الابل فانها من الشياطين وصلوا في مرابض الغنم فانها بركه رواه احمد وابي
داود عن البرا بن عازب رضي الله عنه والدعا كقوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا والارشاد
نحو قوله تعالى لا تسالوا عن اشيا ان تبد لكم تسوكم هكذا وقع التمثيل به قيل
وفيه نظر بل هو للتحريم ورد بان الاشيا التي سال عنها السائل لا يعد فحين

السوال هل تودى الى محذور اولا فلو كان النهى للتحريم لوجب تقدم العلم بما حتى يجتنب السوال عنها وقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم لا تاكلوا البصل النى رواه ابن ماجه عن عقبه بن عامر والتهديد كقولك لعبد لا يمتثل امرك لا تمتثل امرى والتحقير كقوله تعالى لا تمدن عينيك الى ما متعنا به الايه وقيل لا يصح التمثيل بهذه الايه لان النهى فيها للتحريم لان المخاطب بها النبى صلى الله عليه وعلى اله وسلم وتحريم مد العين معدود من خصائصه واجيب بانه لم يخرج عن افادة التحقير فيكون عاما للنبى صلعم ولغيره وان كان بالنسبه اليه حراما فيكون مشتملا على التحريم باعتبار الخصوص والتحقير باعتبار العموم فليتامل وبيان العاقبه كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا الايه والياس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم وقد عد بعضهم معانى غير ما ذكرنا كالتسويه كقوله تعالى اصبروا اولا تصبروا والادب كقوله تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وهذا راجع الى الكراهه لان المراد لا تتعاطوا اسباب النسيان فان النسيان لا يدخل تحت القدرة حتى ينهى عنه والتحذير كقوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون وهذا ايضا راجع الى التحريم اذ المراد لا تتركوا الاسلام بل ادموه الى الموت حتى لا تموتوا الا وانتم مسلمون والاحتقار لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والمراد تحقير شان المخاطب بهذا النهى ولعله راجع الى الياس والالتماس كقولك لمن يساويك لا تفعل كذا وقد سبق نظيره فى الامر **اذا عرفت** ذلك فالصيغه حقيقه فى الاول وهو التحريم لا غير وهذا هو اصح المذاهب وبه قال المتاعيلم والجمهور وقيل بل حقيقة فى الثانى فقط وقيل بل حقيقه فيهما اما بالاشتراك اللفظى او المعنوى وقيل بالوقف جهلا بالحقيقى من هذه المعانى وهو مذهب بعض الاشعره **اما الاول** فلمثل ما تقدم فى الامر من استدلال السلف بصيغة النهى مجردة عن القراين على التحريم وشاع ذلك من غير انكار واما الثانى فلان النهى انما يدل على مرجوحية المنهى عنه عند التجرد عن القرينه التحريم واما الثالث فلان الاصل فى الاطلاق الحقيقه او لاشتراكهما فى رجحان الترك فجعله لاحدهما تقييد من غير دليل ورد بان ما ذكروه انما يتم مع استوا دلالته عليهما وهو ممنوع بل السابق الى الفهم من التحريم كما سبق هذا ما قيل فى معناه الحقيقى ويرد مجازا فى الباقى مما سبق تعداده من المعانى اتفاقا فيما عدا التحريم والكراهه وفيهما على الخلاف وقد اختلف فيه اذا ورد بعد الوجوب والمختار انه لا اثر لتقدم الايجاب فى حمله على خلاف معناه الحقيقى وهو التحريم فى الاصح من الاقوال وهو مذهب المتاعيلم والجمهور وقيل بل بعد الاباحه بنا على ان تقدم الوجوب يخرجه عن معناه الحقيقى وهذا

ورد بالنهى بل السابق الى الفهم منه عند التجرد عن القرينه التحريم صح

القول لبعض

القول لبعض القائلين بان الامر بعد الحظر للاباحه وبعضهم يوافق الجمهور وحكى القاضى ابو بكر والاستاذ الاتفاق على انه كما لو ورد ابتدا والفرق من وجهين **احدهما** ان مقتضى النهى الترك وهو موافق للاصل لان الاصل عدم الفعل بخلاف مقتضى الامر الثانى ان النهى لدفع المفسده المتعلقه بالمنهى عنه والامر لتحصيل المصلحه المتعلقه بالمامور به واعتنا الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المصالح **وقيل** يفيد بعد الوجوب الكراهه بنا على ان تقدم الامر قرينه تدل عليه وهو غير مسلم وقيل بل الحكم الوقف فى مقتضاه بعد الوجوب وهو مذهب الجوينى قال اما انا فاسحب ذيل الوقف عليه كما قدمته فى صيغه الامر بعد الحظر **فهذه ثلثه اقوال** قد عرفت وجوهها ولا يخفى عليك ضعفها وحكمه الدوام الى الانتها عن المنهى عنه دايما والتكرار اى انسحاب حكمه على جميع الازمان والفور اى تعجيل الانتها عن المنهى عنه وذلك لانها المتبادره الى الفهم عند التجرد عن القراين ولانه لو لم يكن كذلك لحاز ايقاع المنهى عنه ولو مره واحده وهو باطل لان النهى مطلقا يفيد المنع من المنهى عنه مطلقا ووقوعه يرفع مطلق الامتناع ولان العلما لم يزالوا يستدلون به على الترك مع اختلاف الاوقات لا يخصصونه بوقت دون وقت ولولا انه لما ذكرناه لما صح ذلك والنهى يكون اما عن شى واحد وهو ظاهر او اشيا متعدده اما جمعا كالحرام المخير نحو لا تتناول السمك واللبن ومنه تحريم الجمع بين الاختين فعليه ترك احدهما **وهذه** المسئله كالواجب المخير والخلاف فى متعلق التحريم كالخلاف فى متعلق الوجوب وفى بعض عبارات اصحابنا ما يفيد ان متعلق النهى نفس الجمع ولا بد فى حسن هذا من امكان الجمع لئلا يكون النهى عبثا وامكان الفرق لئلا يكون تكليفا بالمحال والاشاعرة يجعلون متعلق النهى الماهيه المشتركه المعبر عنها عند المنطقيين والمتكلمين بالكلى الطبيعى كما هو مذهبهم فى الواجب المخير ويلزمهم وجوب الانتها عن كل فرد لوجود القدر المشترك فى ضمن كل واحد فاذا فعل فردا فقد فعل المنهى عنه لوجوده فى ضمنه ولهذا قال بعضهم سمى الحرام المخير او فرقا **نحو قوله صلى الله** عليه وعلى اله وسلم لا يمشين احدكم فى نعل واحدة لينعلهما جميعا او ليخلعهما جميعا رواه البخارى ومسلم فانه يصدق انه منهى عنهما جميعا رواه البخارى لبسا او نزعا من جهة الفرق بينهما فى اللبس او النزع لا الجمع بينهما فيه ولا بد فى حسنه من امكان الجمع لئلا يكون تكليفا بالمحال وامكان الفرق لئلا يكون النهى عبثا او جميعا كالنهى عن الزنا والسرقه فكل واحد منهما منهى عنه فيصدق بالنظر اليهما معا ان النهى عن متعدد وان كان بالنظر الى كل واحد منهما ان النهى عن شى واحد ولا بد فى حسنه من امكان الخلو عنهما فلا يجوز النهى عن الحركه والسكون معا لامتناعه

[illegible] الانفعلهما جميعا فاحرم جمعهما او فعل احدهما [illegible]

فيهما **مسئلة** وهو ان النهي لمعناه الحقيقي وهو التحريم يدل على الفساد المرادف
للبطلان وقد عرفت معناه شرعا لا لغة في امرين وهما العبادات والمعاملات سوا
رجع الى نفس المنهي عنه كصلوة الحايض وصومها او جزئه كالنهي عن بيع حبل الحبلة لجهالة
المبيع واجل الثمن على التفسيرين المشهورين لكل واحد منهما وكل منهما ركن من البيع وكالنهي عن بيع
الملاقيح اي ما في البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع او صفته اللازمة
كبيع الربوي لاشتمالها على الزيادة اللازمة بالشرط ومنهم من فرق بين المنهي عنه
لعينه ولوصفه في الحكم والخلاف والصحيح عدم التفرقة وعليه اكثر المولفات وهذا هو
المختار واليه ذهب ابو طالب والمنصور بالله ومالك وابو حنيفة في
رواية والظاهرية واكثر الشافعية وطايفة من المتكلمين والشافعي في اصح الروايتين عنه
من غير فرق بين العبادات والمعاملات وهذا ما لم يعد النهي الى امر خارج غير لازم
مقارن للنهي عنه في باب المعاملات واما اذا عاد اليه في بابها فانه لا يدل على
الفساد عند الجمهور وذهب الامام ابو الفتح الديلمي الى انه يدل عليه فيه ايضا وهو
مروي عن مالك واحمد وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء للجمعة فان النهي فيه راجع
الى تفويت الجمعة لا الى نفس البيع او جزئه او لازمه وكالنهي عن تلقي الركبان
الحاضر للبادي لان النهي فيهما انما هو للتضييق على اهل البلد واما في العبادات
فالنهي يدل على فسادها مطلقا على المختار ولا يرد الحج بمال حرام والوقوف والطواف على
جمل وثوب مغصوب والوضو من انا مغصوب لانه لم يرد في الشرع الا النهي عن غصب
مال الغير واستعماله لا عن الحج والوضو المخصوص على انا لا ندعي الا ان الفساد مقتضى
النهي ظاهرا فاذا قامت دلالة بخلاف الظاهر اتبعت واما ما وقع النهي عنه
وليس عبادة ولا معاملة فانما يدل على قبحه كالزنا وشرب الخمر واخذ مال الغير وغيرها
من الحسيات **قيل** ويدل على الفساد ايضا لغة **وهذا القول** لبعض القائلين
بالمذهب الاول **وقيل** يدل عليه في العبادات شرعا لا لغة دون المعاملات وهذا
مذهب ابي الحسين البصري وابن الملاحمي والغزالي في رواية عنه والرازي والقاضي جعفر
والشيخ الحسن الرصاص **وقيل لا يدل** عليه اصلا لا في العبادات ولا في المعاملات وهو
مذهب كثير من الشافعية والحنفية وبعض اصحابنا والمعتزلة كابي عبد الله البصري
وابي الحسين الكرخي والقاضي عبد الجبار **وقيل بل يدل على الصحة** وهو راي اكثر الحنفية
وتحقيق مذهبهم يقتضي مزيد بسط فنقول النهي اما ان يكون عن فعل حسي كالزنا و
شرب الخمر او شرعي وهو ما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بار كان وشرايط مخصوصة
اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحققه

كالصلوة بلا طهارة

كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد القبح لعينه او لغيره فالنهي
عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبيح لعينه اي لذاته او لجزئه وعند القرينة
الدالة على ان النهي للغير يكون قبيحا لغيره وح ان كان ذلك الغير وصفا ملازما للمنهي
عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا كقوله تعالى فلا تقربوهن
حتى يطهرن فقد دلت القرينة على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى فان قربها
وعلقت ثبت النسب اتفاقا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره
وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وهذا الطرف يوافقون في بطلانه **والطرف**
الاول من الشرعي ان كان الغير فيه مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ملازما
فصحيح باصله فاسد بوصفه لانتفا ما يدل على ان القبح فيه لعينه فهذا محل النزاع
ومنه يعرف انهم لا يسمون دلالة النهي على الفساد باحد معنييه وانما يسمون دلالته
على ما يرادف البطلان وان توهم بدلالته على الصحة لا سيما في القول بدلالته على الفساد بالمعنى
الاول وانما يسمونها بالمعنى الثاني **لنا** في الاحتجاج للمذهب الاول اما على دلالته عليه
شرعا فوجهان احدهما دلالة الاجماع وذلك **ان السلف** من علما الامصار في الاعصار
لم يزالوا يستدلون عليه اي على الفساد لا على مجرد التحريم **بالنهي** لا بخصوص القراين
في الروايات مثل لا تاكلوا الربا ذروا ما بقي من الربا **والانكحة** مثل ولا تنكحوا المشركات
وغيرها كساير ما نهي عنه من جنس العبادات والمعاملات وثانيهما دلالة المعقول وهو
قوله **وايضا لو صح** المنهي عنه اي لو لم يفسد لعدم الواسطة بين الصحة والفساد **لزم من**
النفي المنهي عنه ومن الثبوت له **حكمان للنهي والصحة وهو** اي اللازم **باطل** اما
الملازمة فلاستحالة خلو الاحكام الشرعية عن الحكمة اجماعا اما على اصول اصحابنا
والمعتزلة فلانه عبث وهو قبيح لا يصدر من الشارع واما على اصول الاشاعرة فلانه
وان جاز خلو افعاله عن الحكم والمصالح فالاحكام الشرعية واقعة على وفق الحكمة وتصرفات
العقلا بحكم الاستقرا وان لم يكن واجبا واما بطلان اللازم فلان اجتماعهما يودي الى خلو
الحكم عن الحكمة **وفيه** خرق الاجماع وذلك لان حكمة النهي اما ان يكون راجحة على
حكمة الصحة او مرجوحة او مساوية لا جائز ان يكون مرجوحة او مساوية **لامتناع النهي**
في التساوي ومرجوحية حكمته لان مع التساوي متعارضان متساقطان فيكون
فعل المنهي عنه كلا فعل فيمتنع النهي عنه وامتناعه مع كونها مرجوحة اولى لفوات الزايد من
مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة **ولا** ان يكون مصلحة النهي راجحة **لامتناع الصحة في رجحانها**
لخلو الصحة عن المصلحة ايضا بل لفوات الزايد من مصلحة النهي وانه مصلحة خالصة

واما عدم دلالته اى النهى على الفساد لغة فلان الفساد للشى عبارة عن سلب الا
حكام له اى عدم ترتب ثمراته واثاره عليه ولا يفهم منه اى من النهى لغة قطعا
يعنى ان لفظ النهى ليس فيه ما يدل على الفساد من جهة اللغة اصلا يعلم ذلك
قطعا فانه لو قال لا تبع هذا ولو فعلت عاقبتك ولكن تترتب عليه احكامه لم يكن
ظاهرا فى التناقض **قيل فى الاحتجاج** للقائلين بانه يدل على الفساد لغة ما
ذكرناه فى دلالته شرعا من الاجماع وهو انه فهمه السلف من النهى لغة ولذلك لم يزالوا
يستدلون بالنهى عليه قلنا لا نسلم ان احتجاجاتهم بدلالة النهى على الفساد لفهمهم منه
لغة بل لفهمهم منه شرعا لما تقدم من الدليل على عدم دلالته عليه لغة قيل فى الاحتجاج
لهم ثانيا قد ثبت ان الامر يقتضى الصحة بما مر من ان الصحة موافقة الامر والنهى نقيضه
فا تقتضى نقيضها وهو الفساد لوجوب تعاكس احكام المتقابلات قلنا لا نسلم ان الامر
يقتضيها لغة بل شرعا ونحن نقول بمثله فى النهى فيقتضى الفساد شرعا سلمنا انه
يقتضيها لغة فلا نسلم ان النهى نقيضه انما نقيضه عدم الامر وهو اعم من النهى والاعم
لا يستلزم الاخص سلمنا ذلك فلا نسلم انه يجب اختلاف احكام المتقابلات لجواز
اشتراكها فى لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا وجوب الاختلاف
فاللازم ح ان لا يكون مقتضيا للصحة لانه يقتضى اقتضا الصحة وهو اعم من اقتضا
الفساد فمن اين يلزم فى النهى اقتضاوه **لا يقال** اذا سلمتم بوجوب اختلاف احكام
المتقابلات يلزم ان يكون النهى مقتضيا للفساد لان المراد من الحكم ما يقتضيه النهى من
المقتضيات والاثار المترتبة عليه لا ما يعرضه لانا نقول نحن انما سلمنا وجوب
اختلاف احكامها بناء على ان الحكم اعم مما ذكرتم فالمنع بحاله ولا يتجاوزه الى غيره احتج
القائلون بالمذهب الثالث وهو انه يدل على الفساد فى الصلوات دون المعاملات
ولهم فيه مقامان **اما الاول** فتقريره انها لو صحت الصلوة المنهى عنها
بناء على عدم الواسطة بين الصحة والفساد لكانت مامورا بها ندبا لعموم ادلة
طلب العبادات مثل قوله صلعم الصلوة خير موضوع فمن استطاع ان يستكثر
فليستكثر رواه الطبرانى فى الاوسط عن ابى هريرة وما روى عن ابى امامة رضى الله
قال قلت يا رسول الله مرنى بعمل وفى رواية مرنى بامر ينفعنى الله به وفى رواية
دلنى على عمل ادخل به الجنة قال عليك بالصوم فانه لا عدل له وفى رواية فانه لا مثل
له رواه النسائى وابن خزيمة فى صحيحه والحاكم وصححه وابن حبان فى صحيحه فيجتمع
النقيضان لان الامر لطلب الفعل والنهى لطلب الترك وهو محال واما الثانى فلما
استدل به الرابع وسياتى وايضا لو كان النهى مقتضيا للفساد فى غير باب العبادات
لكان غسل النجاسة بماء مغصوب والذبح بسكين مغصوب وطلاق البدعة

والبيع وقت النداء

والبيع وقت النداء والوطى فى زمن الحيض غير مستتبعة لاثارها من زوال النجاسة وحل
الذبيحة واحكام الطلاق والملك واحكام الوطى من تكميل المهر والاحلال وغير ذلك لانها
منهى عنها واللازم باطل بالاتفاق **والجواب** ان ما ذكروه من النهى فى الصور المذكورة
عايد الى امور مقارنة خارجة ولو سلم فتصحيحها الدليل من خارج بدليل استدلال
السلف على فساد كثير من الانكحة والبيوع وغيرها بمجرد النهى كما عدم **احتج** الرابع
وهو القايل بانه لا يدل على الفساد لغة ولا شرعا بان النهى لو دل على الفساد لغة او شرعا
لناقض التصريح بالصحة لغة او شرعا واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان اللازم فلان الشارع لو قال نهيتك عن الربا نهى تحريم ولو فعلت لكان البيع
المنهى سببا للملك لصح من غير تناقض بحسب اللغة والشرع قلنا لا نسلم الملازمة اذ قد
يصح بخلاف الظاهر ونحن لم ندع الا ان النهى ظاهر فى الفساد والتصريح بخلافه
قرينة صارفة صارفة عن الحمل على الظاهر الذى يجب الحمل عليه عند التجرد عن القراين
احتج اهل المذهب الخامس وهم الحنفية بان المنهى عنه فى صوم يوم النحر
وصلوة الوقت المكروه شرعى للقطع بان المنهى عنه فيهما انما هو الصوم والصلوة
الشرعيان لا الامساك والدعا وكل شرعى صحيح لان المراد بالشرعى المعتبر فى الشرع
ولا معتبر الا الصحيح **والجواب** ان الكبرى ممنوعة لانا لا نسلم ان الشرعى معناه المعتبر
فى الشرع كما ذكرتم بل ما سماه الشارع ذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحال المخصوص
صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحا
يض باطلة

الباب الثالث من المقصد الرابع فى مباحث العموم والخصوص وما يلحق بهما (المطلق والمقيد)

وفيه اربعة فصول فصل العام الكلمة الدالة دفعة على جميع
ما تصلح له بوضع واحد فقوله الكلمة جنس قريب وفيه تنبيه على ان العموم من
عوارض الالفاظ وقوله الدالة دفعة على جميع ما تصلح له يخرج نحو زيد لما فى لفظ
جميع من التنبيه على تعدد ما تطلق الكلمة عليه وتصلح له ويخرج المعهودين على تعدد
ما تطلق الكلمة عليه وتصلح له ويخرج وهو لا لما فيه من الاشعار بالشمول والاحاطة
بما تصلح له ويخرج النكرات فى الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا عددا كانت او غير
عدد فان رجلا مثلا يصلح لكل ذكر من بنى ادم لكنه لا يدل على كل ذكر دفعة واحدة بل على
سبيل البدل وقس عليه رجلين ورجالا وعشرة وعشرات ومنه يعلم عدم ورود نحو
عشرة على طرد الحد كما ذكره ابن الحاجب والمراد بالصلوح الصدق فى اللغة وقوله بوضع
واحد يخرج المشترك وما له حقيقة ومجاز فان لفظ العيون اذا اريد به المبصرة دون
الفوارة والاسد اذا اريد به استغراق السبع دون الشجاع عام لان الشرط انما هو شمول
الافراد الحاصلة مع وضع واحد ومن اعتقد ان المشترك عند تجرده عن القرينة

وماله حقيقة ومجاز عند قيام القرينة على ارادة الجميع من قسم العام لا يكون العموم
مع قوله بوضع علم واحد جامعا وهذا بحث قد وقع فيه الخلاف عند من يجعل المشترك
وماله حقيقة ومجاز على جميع معانيهما ان لم يكن بينها تناف فالجويني والغزالي والآمدي
وغيرهم جعلوهما من قسم العام بناء على ان نسبة المشترك الى معانيه كنسبة العام
الى افراده فكما ان العام عند التجرد يستفاد منه جميع الافراد كذلك المشترك عند
التجرد يستفاد منه جميع المعاني والرازي وغيره لا يعدونهما من قسم العام وانما يجعلونه
شرك البيان في مقام الاحتمال منزلة العموم ولهذا قال بعض الشافعية ان الائمة لم
يريدوا العموم وانما هذه الزيادة من جهة النقلة عنهم لما راوهم يقولون باطلاق المشترك
على معنييه ظنوا انهم الحقوه بالعام في معنى استغراقه لمدلولاته ووجوب الحمل على جميع معانيه
و اعلم ان الاتفاق وقع على ان **العموم يوصف به الالفاظ حقيقة** بمعنى ان كل لفظ
يصح شركة الكثيرين في معناه لا بنية يسمى عاما حقيقة اما لو كانت الشركة في الاسم بتعيين
لا في مفهومه فهو مشترك لا عام فعدوا ان عروض العموم للالفاظ باعتبار معانيها

و اختلفوا

في عروضه للمعاني على ثلثة اقوال

القول الاول

انه من عوارضها حقيقة فتوصف به **المعاني** كذلك من حقيقة كما في الالفاظ فيكون للقدر المشترك
بينهما وهو راي ابي بكر الرازي من الحنفية وحكاه عن مذهبهم واختيار ابن الحاجب
ومنهم من ذهب الى انه موضوع لكل من الالفاظ والمعاني بالاشتراك اللفظي وهو في غاية
السقوط لما تقرر من ان المجاز اولى من الاشتراك وذلك **كعم المطر والخصب** الناس
وعمهم العطا **وعمهم الصوت** يعني انه مسموع لهم على جهة الشمول ونحو ذلك كثير وهذا

الاطلاق

شايع ذايع في لسان اهل اللغة والاصل في الاطلاق الحقيقة **وكالمعاني
الكلية** التي يتصورها الانسان كالاجناس والانواع فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة
تحتها **فهو اي العموم شمول امر لمتعدد** سواء كان الامر لفظا او معنى فان قيل لا نسلم ان
العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد بل هو حقيقة في شمول امر متحد لمتعدد وما ذكرتموه من عموم المطر
والخصب والاعطا والصوت ليس كذلك لانه بالحقيقة شمول متعدد هو اجزا المطر لمتعدد
هو اجزا الارض وكذلك العطا والانعام الخاص بكل واحد من الناس وكذلك الصوت فان
الواصل منه الى صماخ زيد غير الواصل منه الى صماخ غيره والا لزم حلول المعنى الواحد
بمحال متعدده وهو محال لو سلم انه يدرك في محله كما هو راي البعض لزم ان يكون
ذات الشمس والقمر عاما لانه يراهما كل مبصر وبالجملة فان تعلق معنى واحد بمتعدد
لا يتصور في المعاني الخارجية كما بيناه انما يتصور في المعاني الذهنية كالمعاني
الكلية والاصوليون ينكرون وجودها

فالجواب

ان النزاع ان كان فيما يعتبره
اهل اللغة في العموم فقد نبهناك على ما هو شايع عنهم والمنع لمثله مكابرة على انهم لا

يعتبرون التقييد

يعتبرون تقييد الامر الموصوف بالعموم بالوحدة الحقيقية بل يكتفون بمطلق الشمول
لما يتصف بالوحدة العرفية تنزيلا للموجودات المتجانسة منزلة واحد لاشتراكها
في الماهية من حيث هي وان كان في متعارف الاصوليين ورد السوال وكان الارجح قول الا
كثرين

القول الثاني

ما افاده بقوله **وقيل مجازا** يعني ان العموم ليس من
عوارض المعاني حقيقة ولكنه من عوارضها مجازا فوصفها به على جهة المجاز وهو قول
اكثر الاصوليين وذلك **لعدم الاطراد** فيه بدليل معاني الاعلام كلها فانها لا تتصف بالعموم
حقيقة ولا مجازا ولو كان حقيقة لكان مطردا وهو معارض بالاعلام انفسها فانها
ايضا لا توصف به حقيقة ولا مجازا والحق اطراده في محل النزاع وهو اتصاف الامر الواحد
الشامل لمتعدد لفظا كان او معنى بالعموم اما حقيقة واما مجازا على اختلاف الرايين

القول الثالث

قوله **وقيل لا يصح ايهما** فلا توصف المعاني بالعموم حقيقة ولا مجازا
وهو قول شاذ من ضعفا الاصول وهو في غاية السقوط

اذا عرفت ذلك

فهو عند اهل القولين الاخيرين **استغراق اللفظ لما يصلح له** والاقرب انه في اللغة للامور
وفي الاصطلاح للالفاظ لا غير

مسئلة

اختلف في الصيغ التي تستعمل في العموم مثل **مثل اسما
الشرط والاستفهام** نحو من وما واي والذي **وكل ونحوها** فيهما ومهما وايما في الشرط
والموصولات نحو من وما والتي والذي **وكل ونحوها** كجميع سواء كانت مثبتة او منفية الا ان
دخول السلب عليها يفيد سلب العموم المستفاد منها **والنكرة في سياق النفي** او ما في
معناه كالاستفهام والنهي نحو هل من احد عندك ولا تطع منهم اثما او كفورا

فالمختار

وعليه الجمهور انها **للعموم حقيقة** لغوية واستعمالها في غيره على جهة المجاز **وقيل** انها
للعموم **في الامر والنهي** لا غير **والوقف في الاخبار** كالوعد والوعيد حكاه ابو بكر الرازي
عن الكرخي ثم قال وربما ظن ان ذلك مذهب ابي حنيفة لانه كان لا يقطع بوعيد اهل الكبائر
من المسلمين ويجوز ان يغفر الله لهم في الدار الاخرة **وقيل** هي موضوعة **للخصوص** واستعمالها
في العموم على جهة المجاز وهو قول المرجئة **وقيل مشتركة** بينهما فلا يستفاد منها احدهما الا
بقرينة وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري في احدى الروايتين عنه وبعض الاصوليين **وقيل
بالوقف** وهو مذهب الاشعري في رواية والآمدي والقاضي ابي بكر الباقلاني وغيرهم
والوقف اما على معنى انا نعلم انها وضعت صيغة تستعمل فيهما ولكنا لا ندري اهي حقيقة
في العموم وحده او في الخصوص وحده او فيهما معا ام مجاز كذلك **لنا التبادر** من الاطلاق
فانه اذا قيل لا تضرب احدا ولا تشتم رجلا وغيرهما فهم العموم من ذات الصيغة قطعا
والتبادر دليل الحقيقة فثبت ان للعموم صيغة وهي ما ذكرناه بالاستقراء **ولنا ايضا
استدلال العلما بلا نكير** فانا نقطع انهم لم يزالوا يستدلون بمثل والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة يوصيكم الله في اولادكم
على وجه العموم شايعا ذايعا من غير انكار من احد كاحتجاج عمر على ابي بكر في قصة

قتاله مانع الزكاة بقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله عصم مني ماله ونفسه الا بحقه وحسابه على الله
فقال ابو بكر والله لاقاتلن من فرق بين الصلوة والزكاة فان الزكاة حق المال **اخرجه**
الجماعة الا ابن ماجه واللفظ للبخاري ولم ينكر على عمر احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى
التعلق بالاستثناء فدل على انهم فهموا منه عموم وجوب القتال قبل ان يقولوا لا اله الا
الله وعموم العصمة بعده الا ما اخرجه الاستثنا وكاحتجاج ابي بكر بقوله **صلى الله
عليه وعلى اله وسلم** الائمة من قريش رواه احمد والنسائي والطبراني ولم
ينكر عليه احد مع ان مقام الاحتجاج مظنة الانكار واعترض عليه بان الاجماع السكوتي لا
ينتهض في الاصول وبيان ذلك انما فهم بالقراين فهو مثل السارق والسارقة ترتب الحكم على
الوصف المشعر بالعلية او العلم بانه تمهيد قاعدة كلية نحو رجم ماعزا فعلم العموم لانه شارع
اذ لا عموم للافعال او قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او غير ذلك وعليه فقس واجيب
بان شياعه وعدم انكاره في مقامات الحاجة يقتضي عادة القطع بتحقق الاجماع ولو سلم
فالمطلوب دلالة اللفظ عادة القطع بتحقق الاجماع ولو سلم وهي مما يكتفى فيه بالظن
ولذلك قبلت فيه اخبار الاحاد وبان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر
لجواز ان يفهم بالقراين فان الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الا
ستعمال **والتحقيق** ان التجويز لا ينافي الظهور وما ذكروه من التاويلات عناد
للقطع بان العموم في مثل قوله تعالى حكاية عن اليهود ما انزل الله على بشر من شي انما فهم
من الصيغة لا من امر خارج **احتج** الاول وهو القائل بالعموم في الامر والنهي والوقف في
الاخبار لو لم يكن صيغهما اي الامر والنهي للعموم لم يكن التكليف عاما لكن الاجماع منعقد
على ان التكليف لعامة المكلفين والتكليف انما يتصور بالامر والنهي قلنا ثبت التعميم لعين
العموم في نوعي الكلام من الخبر والانشا بما ذكرنا من الادلة على ان العلامة في شرح المختصر العضدي تبعه
ادعا انعقاد الاجماع على تكليف جميع المكلفين بمعرفة اخبار الوعد والوعيد ونحوها اذ بمعرفتها
يتحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد للطاعات فلا وجه للفرق لتساوي الامر والنهي
والخبر في عموم التكليف **احتج** الثاني وهو القايل بالخصوص الخصوص متيقن لانها
ان كانت له فهو المراد وان كانت للعموم فهو داخل في المراد بخلاف العموم فانه مشكوك
فيه لجواز ان لا يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا في المراد فكان جعله
حقيقة للخصوص المتيقن اولى من جعله حقيقة للعموم المشكوك فيه قلنا ما ذكرتموه اثبات
اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل كما سبق ولو سلم فهو معارض بان العموم
احوط فيكون اولى لانه ان كان للعموم فالحمل على الخصوص لا يحصل المراد وزيادة والوقف
والاشتراك تقدما اي تقدمت شبهة كل منهما وجوابها في فصل الامر **اما تقرير**

على ... وان كان للخصوص فالحمل على العموم يحصل المراد دون زيادة

شبهة الاشتراك على نحو ما تقدم فبان يقال ان هذه الصيغ اطلقت على
الخصوص تارة وعلى العموم اخرى والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما
وهو معنى الاشتراك **وتقرير الجواب** انه حمل على المجاز في احدهما اولى من حمله
على الاشتراك لما سبق من رجحان المجاز واما تقرير شبهة الوقف فبانه لو ثبت
هذه الصيغ لشي من العموم والخصوص لثبتت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما
ان يكون عقليا او نقليا **والاول** لا مدخل له في اللغة كما سبق والنقل ان كان احاديا
لم يفد لان المسئلة اصولية مطلوب فيها العلم والاحاد لا تفيد الا الظن والتواتر
لم يوجد والا لما وقع فيه اختلاف لقضا العادة بامتناع ان لا يطلع عليه المجتهدون
في الطلب **وتقرير** الجواب عنها جوابها بان يقال ثبت كونها للعموم بما تقدم من دليل
التبادر واستدلال العلما على ان الموضوعات اللغوية مما تثبت بالاحاد الاتفاق
اذا تقرر ذلك فالقائلون بان العموم له صيغة لم ينقل عنهم خلاف في ان ما سبق ذكره
من الالفاظ للعموم الا في الذي والذين ونحوهما من الموصولات فانه نقل عن ابي هاشم
والجبائي والرازي ان ذلك كاسم الجنس والجمع المعرفين باللام الجنسية والظاهر
انه نقل غير صحيح لانه لم يوجد في كتبهم كالمعتمد والمحصول **واختلفوا** في
الفاظ وقد بين الخلاف فيها بقوله وكذلك اسم الجنس ودخلت عليه اللام مشارا
بها الى الجنس نفسه من حيث الوجود على الاطلاق يعني ان اسم الجنس الداخلة
عليه اللام الموصوفة بما سبق ذكره من الالفاظ في كونها للعموم حقيقة فقوله مشارا
بها الى الجنس نفسه يخرج لام العهد الخارجي لان الاشارة بها الى حصة معينة من
الجنس الذي دخلت عليه فردا كانت او افرادا وقوله من حيث الوجود يخرج لام
الحقيقة والطبيعة لان الاشارة بها الى الجنس نفسه لا من حيث وجوده في ضمن
الافراد بل من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المراة نريد ان جنس
الرجل خير من جنس المراة ولا يلزم منه ان لا يكون امراة خيرا من رجل لجواز ان يكون
جنس الرجل الحاصل في ضمن كل فرد منه خيرا من جنس المراة الحاصل في ضمن كل فرد منها
مع كون خصوصية افراد منها خيرا من خصوصية افراد منه كفاطمة رضي الله عنها
وقوله على الاطلاق يخرج لام العهد الذهني فانها مشار بها الى الجنس نفسه من حيث
وجوده لا في ضمن اي فرد على الاطلاق بل في ضمن فرد غير معين وذلك الفرد المندرج
تحته باعتبار مطابقته للماهية معلوم عند المتكلم والسامع فله عهدية بهذا
الاعتبار فسمي معهودا ذهنيا ثم انهم اتفقوا على ان العهد الذهني يتوقف على قرينة
البعضية ومع انتفائها يجب الحمل على الاستغراق وهو ما اردناه من العموم وعليه
جمهور الاصوليين من غير فرق بين ما تميز واحده بالوحدة او بالتا وما لم يكن كذلك

للتبادر للعموم منه عند الاطلاق ولهذا وقع الاتفاق على ان العهد الذهني ما
مفتقر الى القرينه بخلاف الاستغراق واستدلال العلما كما ذكرناه في السارق والسارقة
والزانيه والزاني وكاحتجاجهم بحديث مسلم وابن داود وغيرهما الذهب بالذهب
والفضه بالفضه والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل
سوا بسوا يدا بيد فاذا اختلف هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد
وشاع وذاع ولم ينكره احد وصحة الاستثنا فانه جايز عن هذه الصيغه
بشهادة الاستعمال والاجماع والاستثنا يخرج ما يجب اندارجه فلزم من ذلك ان
الافراد كلها واجبه الدخول وهو معنى العموم وقيل هو للعموم ان لم يميز الواحد منه
بالوحدة سوا ميز واحده بالتا كالبر والشعير والتمر اولم يميز بشي منهما كالذهب والفضه
والملح والعسل والما وهذا مذهب الغزالي اما اذا ميز واحده بالوحدة كالدينار
والرجل والرغيف فلا يحمل على العموم الا بقرينه كالتشعير في قولهم الدينار افضل من
الدرهم والتفضيل في نحو لا يقتل الرجل بالمراه وفيه ان الظاهر من نحو النفس بالنفس
والعين بالعين والاذن بالاذن والسن بالسن ان العموم فهم من نفس الصيغه لا من امر
خارج والمتناول متعسف وقيل هو للعموم ان ميز واحده بالتا اما اذا لم يميز وحدة
بها فلا يفيد عموما سوا ميز بالوحدة اولا وهذا قول الجويني وهو بعيد جدا ولهذا
تؤول بمثل كلام الغزالي وقيل ان اسم الجنس المعرف باللام لا يفيد عموما اصلا
بل هو للجنس الصادق ببعض الافراد كما في لبست الثوب وشربت الما وهو مذهب
ابي هاشم والرازي وابي الحسين البصري لانه اي الصادق بالبعض هو المتيقن والجميع
مشكوك فيه فوجب احماله على المتيقن لا على المشكوك الا ان تقوم قرينه عليه كقوله
تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فان الاستثنا فيه قرينه ارادة العموم وهو
اي الاحتجاج المذكور ترجيح في اللغه وقد تقرر ان اللغه انما تثبت بالتوقيف لا بالترجيح
فاما المضاف منه الى معرفه فالمختار انه يفيد العموم مطلقا وفاقا لابن الحاجب والامدي
والسبكي وغيرهما وقد اخذ قولا لابن عباس واحمد بن حنبل والمرتضى وابي العباس
الحسني رحمهم الله تعالى من قولهم فيمن قال زوجتي طالق وله زوجات انهن يطلقن جميعا
وما ذاك الا لان الجنس المضاف يعم بل قد قيل ان عموم المضاف اقوى من عموم المحلى
باللام بدليل ان الرازي وهو ممن ينفي عموم المحلى باللام صرح في المحصول بان الامر المضاف
في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره عام في كل امر ومن الادلة على عمومه قوله
تعالى احل لكم ليلة الصيام فانه عام لجميع ليالي الصيام قطعا ومنها احتجاجهم على اباحة
السمك الطافي بحديث والحل ميتته ولم ينكر عليهم الاحتجاج بذلك وانما عدل اصحابنا
الى تخصيص العموم بحديث جابر موقوفا ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما مات

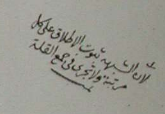
لو قال قرينه العموم ... اولى اذا العموم غير مراد ولعله قصد انه ذلك قبل الاخراج ...

اي الكشف عند ... البحر

وطفا فلا تاكلوه رواه ابو داود وابن ماجه والبيهقي في سننهم ومن الناس من
فصل فذهب الى انه لا عموم في المضاف الذي لم يميز واحده بالوحدة محتجا بان من قال
زوجتي طالق وعبدي حر وله زوجات وعبيد لم تطلق ولم يعتق الا من عينه عند
الاكثر بخلاف ما لا يميز واحده بالوحدة سوا ميز بالتا نحو تمر العراق او لم يميز بشي منهما نحو
ما المطر وزيت الشام وجعله قولا للقايلين بعدم طلاق جميع الزوجات وعتق جميع العبيد
في المثالين ولا يخفى على ذي مسكة ان ذلك لا يصلح ماخذا وانما قالوا ما قالوه لعرف طاري
اقتضاه ومثل ذلك يبنى على الاعراف والالزم فيمن قال علي الطلاق لا يدخل ان فعلت كذا ثم حنث
وقوع الثلاث عند اهل الثلاث وطلاق جميع الزوجات ان كان له زوجات عند الجميع لكونه اسم
جنس محلى باللام لكنه خولف فيه الاصل اتباعا للعرف الطاري ومن الصيغ المختلف في كونها
للعموم الجمع المعرف باللام الموصوفه او الاضافه نحو قد افلح المومنون يوصيكم الله في اولادكم
ومثله اسم الجمع نحو ان الناس يا قومنا اجيبوا داعي الله والجمهور على انه يفيد العموم
لتبادره الى الذهن عند الاطلاق ويشهد بذلك احتجاج ابي بكر على الانصار بالايمه من قريش ولم
ينكر عليه بل اذعن لها الانصار ولو لم يكن للعموم لم تقم حجته عليهم لانك اذا قلت بعض الايمه
من قريش لم يلزم منه الا يكون من غيرهم امام وقوله تع ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من
اهلي فهم عليه السلام من قوله تع واهلك ان ابنه داخل حتى اجابه تع بانه ليس من اهلك وقوله تع انا
مهلكوا اهل هذه القرية لما فهم ابراهيم عليه السلام منه العموم قال ان فيها لوطا فاجابته الملايكه
عليهم السلام بتخصيص لوط واهله الا امراته من العموم وقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فقال السلام علينا وعلى عباد الله
الصالحين قد اصاب كل عبد صالح في السموات والارض وغير ذلك كثير ولصحة الاستثنا كما تقدم
وقيل انه يفيد العموم اذا لم يحتمل عهدا وهو اختيار الجويني وذلك للتردد معه اي مع احتمال
العهد بين العموم والخصوص حتى تقوم قرينه على احدهما وهو اي التردد ممنوع بل المتبادر منه
العموم كما بيناه وقيل انه لا يفيد العموم بل هو للجنس كذلك اي للصادق ببعض الافراد من الجموع
وهو مذهب ابي هاشم كما في تزوجت النسا وملكت العبيد ما لم تقم قرينه على العموم وعليه
ما سبق واعلم ان المحلى بلام الاستغراق والمعرف بالاضافه من اسم الجنس والجمع سوا في شمول الافراد
كلها عند اكثر القايلين بافادتهما العموم كما دل عليه الاستقرا وصرح به ايمة التفسير في كل
ما وقع منه في التنزيل كقولهم في والله يحب المحسنين انه جمع ليتناول كل محسن وفي قوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعالمين انه نكر ظلما وجمع العالمين على معنى ما يريد شيا من الظلم لاحد من خلقه
وفي قوله تعالى ولا تكن للخاينين خصيما اي لا تخاصم عن خاين قط ولهذا صح بلا خلاف جاني القوم
او العلما الا زيدا مع امتناع قولك جاني كل جماعه من العلما الا زيدا على الاستثنا المتصل ومثله الجمع
في سياق النفي من اسم جنس او جمع منكرين عند الاكثرين نحو لا رجل في الدار ولا رجال في الدار وذ
هب الاقل الى ان استغراق المفرد سوا كان بحرف التعريف او بغيره اشمل من استغراق الجمع بدليل

صحة لا رجال فى الدار وفيها رجل او رجلان دون لا رجل **وعورض** بانه يصح
ان يقال ليس فى الدار رجل بل رجلان او رجال كما يصح ان يقال ليس فيها رجال بل رجل
او رجلان **والتحقيق** ان النكره فى سياق النفى والنهى والاستفهام ظاهره
فى الاستغراق وتحمل عدمه احتمالا مرجوحا مفتقرا الى القرينه نحو ما جانى رجل بل رجلان
فانه مع القرينه وهى قولنا بل رجلان يحقق عدم الاستغراق هذا ان لم تكن مع من ظاهره
او مقدرة اما اذا كانت معها ظاهره نحو ما جانى من رجل او مقدرة نحو لا رجل فى الدار
فهو نص فى الاستغراق ولكن نصوصية لا رجل فى [illegible] استغراق افراد مدلوله فلا
يخرج عنه شى من الاحاد بغير الاستثنا لان الاستثنا لا يقدح فى كون اللفظ نصا بدليل
جريانه فى اسما العدد مع كونها نصا فى معانيها ونصوصيه لا رجال فى استغراق افراد
مدلوله فلا يخرج عنه شى من الجماعات بغير الاستثنا واما استغراق الاحاد فيدل عليه
بالظهور لا بالنصوصيه فلذا صح لا رجال فى الدار بل رجل او رجلان وصح ما فى الدار
رجل بل رجلان او رجال بخلاف لا رجل **واما روى** عن ابن عباس من ان الكتاب
اكثر من الكتب وما ذكره صاحب الكشاف من ان الملك اكثر من الملايكه فناظر الى ان المفرد المعرف
بلام الجنس او الاضافه صالح لان يراد به الجنس الى ان يحاط به اى يراد كل واحد منه بحيث لا يخرج
من احاده شى وان يراد بعضه الى الواحد لان معناه الاصلى اعنى الجنسيه المطلقه باق مع
ارادته والجمع المعرف بذلك صالح لان يراد به جميع الجنس اى كل واحد واحد من افراده وان
يراد بعضه ولكن لا الى الاثنين والواحد اذ لا يبقى مع ارادة ذلك معناه الاصلى اعنى جنسية
الجمع المطلقه او الى ان الاستغراق فى المفرد انما هو يتناول كل واحد منها واما الجمع فعلى قياسه
على المفرد ينبغى ان يكون استغراقه يتناول كل جماعه لا انها احاد مدلوله فاذا نسب اليه
حكم كان منسوبا الى كل جمع جمع فان كان من الاحكام التى يكون ثبوتها للجماعه مستلزما لثبوتها
لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد كقولك جانى الرجال والا كانت الاحاد باقيه على احتمال
كقولك وهن العظام وهذا انما هو بالنظر الى مراعاة الجمعيه فيه والا فان العلما المحققين
يفسرون الجمع المستغرق يتناول كل واحد من غير تفرقه بين جانى الرجال ووهن
العظام فيكون كالمفرد فى استغراقه كانه قد بطل عنه معنى الجمعيه وصار للجنسيه **لا**
الجمع **المنكر** فانه لا يفيد العموم عند الجمهور خلافا لابى على الجبائى والحاكم والمراد به
جمع الكثره واما لم يقيدها الجمهور ان هذا الخلاف لا يتصور فى جمع القله لكونه ظاهرا
فى العشره فما دونها بالاتفاق ولان شبهة المخالف لا ينتهض فيه كما لا يخفى وذلك **لانه**
فى الجموع كرجل فى الوحدان اذ لا شك فى ان رجالا صالح لكل جماعه على سبيل البدل
كما ان رجلا صالح لكل واحد على سبيل البدل ورجل ليس للعموم فيما يتناوله من الوحدان
فيجب ان لا يكون رجالا للعموم فيما يتناوله من الجماعات **والصحيح تفسير له عندى عبيد**
ثلثه لانها اقل الجمع ولو كان ظاهرا فى العموم لما صح تفسيره باقل الجمع لانه بعض المفسر
ظاهرا لا كله **لا يقال** العدول عن الظاهر لقيام القرينه العقليه وهو

استحاله ان يكون



استحاله ان يكون له عنده جميع عبيد الدنيا لانه يقال بمعنى العموم جميع عبيده كما
فى قولك عندى العبيد ولا قرينه تنفى ذلك **قيل فى الاحتجاج للمخالف** ثبت اطلاقه
على كل جمع من الجموع ومنها الجمع المستغرق **والحمل على الجميع** اى الجمع المستغرق **حمل له على**
كل الحقائق اى على كل واحد من الجماعات التى هى حقيقه فى كل منها لكونه من افراد الموضوع
له لا نفس الموضوع له ليلزم الاشتراك اللفظى فلا اعتراض بانه لا حقيقه له الا القدر
المشترك بين الجموع فهو حقيقه فيه لا فى كل فرد بخصوصه حتى يكون هناك حقائق واذا
كان كذلك فهو اولى **قلنا فى الجواب** عليه بل الجمع المنكر صالح لكل مرتبه من مراتب
الجموع والاقل مرتبة من مراتبه وجزء من ساير المراتب والحمل عليه متيقن وعلى غيره مشكوك
والحمل على **المتيقن اولى** من الحمل على المشكوك فيه **وقلنا ايضا فى الجواب عليه**
الجمع المستغرق **فرد مما وضع له** لان رجالا مثلا موضوع للقدر المشترك بين الجموع وا
لجميع واحد من الجموع فهو جزى من جزئياته وشان العام ان يراد به جميع الجزئيات وهذا
لم يرد به الا جزى واحد **فلا عموم** فيه اصلا **واختلف فى اقل الجمع** والنزاع فى نحو الجمع لا لفظ
الجمع والجماعه والجمهور على ان **اقله ثلثه للتبادر** بمعنى انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه
الصيغ بلا قرينه ما فوق الاثنين وذلك دليل على انها حقيقه فيه **وقيل ان اقله اثنان** وهو
مروى عن مالك واكثر اهل الظاهر واليه ذهب الباقلانى والاستاذ من الشافعيه **لقوله**
تعالى **فان كان له اخوة** والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل فى الاطلاق الحقيقه
قلنا لو كان حقيقه لتبادر الى افهام اهل اللغه فكان لا ينكره ابن عباس على عثمان ولا يحتاج
عثمان الى التاويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع وهما من اهل اللغه وفصحا العرب
وذلك فيما رواه ابن خزيمه والبيهقى وابن عبد البر والحاكم وقال صحيح الاسناد عن ابن عباس
انه دخل على عثمان فقال له ان الاخوين لا يردان الام الى السدس فانما قال الله تعالى فان كان
له اخوة والاخوان فى لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان انقض امرا
كان قبلى فثبت انه **مجاز** لتبادر غيره لا حقيقه لانتفا تبادره فيه **وهو** يعنى استعمال
صيغة الجمع **فى الاثنين** مجاز **جايز** على المختار **وقيل** انه غير جايز **وحجتهم قول**
ابن عباس ليس الاخوان اخوة وهو **معارض بقول زيد** بن ثابت فيما رواه الحاكم فى المستدرك
عنه انه كان يقول الاخوه فى كلام العرب اخوان فصاعدا وروى نحوه عن عمر والتوفيق بين
قوليهما ان ابن عباس اراد ليس الاخوان اخوة على جهة الحقيقه وزيد ابن ثابت اثبت
ذلك على جهة المجاز احتجوا ثانيا بانه لو صح الاثنين لصح ان يقال جانى رجلان عالمون
ورجال عالمان بجعل عالمون فى الاول ورجال فى الثانى لاثنين **واجيب** بمنع الملازمه مستندا
بان **امتناع رجلان عالمون** ورجال عالمان انما هو **لمراعاة الصوره** فلا ينعت المثنى بصورة
الجمع ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفه والموصوف مع كونهما المثنى والواحد قيل
لو روعى الصورة لما امتنع وصف المعادت المتعاطفه بلفظ الجمع دون التثنيه ووصف

المفردين المتعاطفين بلفظ التثنيه دون الجمع يقال جاءني زيد وعمرو وبكر العالمون لا العالمان
وجاء زيد وعمرو العالمان لا العالمون وهو انه كلام على السند مدفوع بما تقرر عندهم من ان الجمع
بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته وتعاطف المفردين
بمنزلة التثنيه وفي صورتها او لانه لان استعمال صيغه الجمع للاثنين مجاز فلا يطرد في
كل شيء لما عرفت من ان المجاز لا يجب اطراده قيل ويصدق صيغه الجمع في الواحد مجازا
ايضا وهو قول الجويني واتباعه لصحة استعمالها فيه نحو قول القايل اتتبرجين
للرجال لمن برزت لرجل واحد لاستوا الواحد والجمع في حرمة التبرج له وقيل لا تصدق
صيغه الجمع عليه حقيقه ولا مجازا والجمع فيما ذكر من المثال هو على بابه لان من برزت
لرجل برزت لغيره عاده على ان الجمع الكثره يستعمل بجرد الجمعيه والجنسيه فيقال
فلان يحسن الثياب في معنى حسن الثوب وكم عندك من الثوب والثياب وصرح به الرضي في
عنده في شرح الشافيه وما نحن فيه من هذا القبيل مسئلة اختلف في
مثل قوله خذ من اموالهم صدقه هل يقتضي اخذ الصدقه من كل نوع من انواع مال كل
مالك او يقتضي اخذ صدقه واحده من نوع واحد فذهب الاكثرون انه عام في كل نوع من
الانواع فيقتضي اخذ الصدقه من كل واحد منها وذهب الكرخي وابن الحاجب الى
الثاني فيكفي اخذ صدقه واحده من جملة الاموال احتج الاكثرون بما اشار اليه
بقوله لانه جمع مضاف وقد مر انه من صيغ العموم فكانه قيل خذ من كل مال صدقه
وكما انه لا يكفي في امتثال الامر فيما مثلناه اخذ صدقه واحده من جملة الاموال كذلك
لا يكفي في محل النزاع واجيب بمنع مساواة اخذ من كل مال لخذ من اموالهم فان كلا
للتفصيل بخلاف الاموال واموالهم ولذلك فرق بين قول القايل للرجال او الجمع ان علي
درهم وبين قوله لكل رجل او لكل جماعه علي درهم ورد بان الايمه يفسرون الجمع
المستغرق تارة بالمجموع من حيث هو مجموع كما في قولك للرجال عندي درهم حيث
حكموا بانه اقرار بدرهم واحد للكل ولاخرى بكل واحد واحد فيكون كالمفرد في استغراقه
والمعنى الثاني اكثر من الاول نص عليه السيد شريف فيجب الحمل على الاكثر الا لقرينه
كمثال الاقرار قال سعد الدين قد تقوم قرينه على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل
فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال او نفي الجنس مثل فلان يركب الخيل ويا هند
لا تحدثي الرجال فلهذا يفرق بين للرجال عندي درهم ولكل رجل عندي درهم عملا
بالبراءه الاصليه بخلاف مثل والله يحب المحسنين وكل محسن وما الله يريد ظلما للعباد
او لاحد من العباد قيل في الاحتجاج للمخالف انه يصدق اذا اخذ من جملة اموالهم صدقه
واحده انه اخذ منها صدقه واذا صدق انه اخذ منها صدقه بواحده فقد امتثل ما امر به

قلنا ما
ذكرتموه

قلنا ما ذكرتموه ممنوع اذ هو عين النزاع فلا نسلم انه يصدق انه اخذ من اموالهم صدقه
قيل في الاحتجاج له ثانيا لو عم لوجب من كل فرد والازم باطل اما الملازمة فللاجماع على الصدقه
كل دينار وكل درهم مال واما بطلان اللازم فللاجماع على انه لا يجب اخذ الصدقه من كل
فرد من افراد المال واذا لم يجب لم يجب من كل نوع اذ لا يقتضيه الا فهم العموم من الخطاب
قلنا قضية العموم بحكم اللغه يقتضي ذلك لكنه لم يجب للعرف والاجماع يعني ان العرف
والاجماع عارضا العام في بعض متنا ولاته التي هي الافراد ولا نسلم ان ذلك يستلزم العام
في البعض الاخر وهو الانواع حتى العام حجه فيه والتحقيق ان الجمع لتضعيف
المفرد والمفرد قد يراد به الواحد من الافراد فيكون معنى الجمع جميع الانواع كالاعمال
والعلوم والمعنى الاول اكثر استعمالا اما الثاني فيكون التعويل فيه على القراين وقد دل العرف
وانعقد الاجماع على ان المراد في مثل خذ من اموالهم الانواع لا الافراد مسئلة في بيان
حكم الخطاب الوارد على سبب سوالا كان او غيره وتفصيل الكلام فيما سببه السوال ان الجواب
اما ان يكون مستقلا بنفسه بحيث لو ابتدا به كان كلاما مفيدا او غير مستقل فالثاني
تابع للسوال في عمومه بالاتفاق وفي خصوصه على المختار اما العموم فكما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم سيل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال فلا اذن فان
السوال لما كان غير مختص باحد تبعه الجواب في العموم واما الخصوص فكما لو سال سايل وقال
توضات بما البحر فقال له يجزيك فهذا وامثاله لا يدل على التعميم في حق الغير خلافا للشافعي
مصيرا منه الى ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في
المقال وهذا كما قال الشيخ الغزالي رحمه الله فقد يرد عموم بالوهم المجرد لان الحكم على ذلك الشخص
لعله كان لمعنى يختص به كتخصيص ابي برده في الاضحيه بجذعه من المعز وتخصيص خزيمه
بقبول شهادته وحده ولو قدر معنا جالب للحكم يوجد في غيره فالتعميم بالعله لا بالنص
على ما هو زعم من يدعي عمومه واما الاول وهو كون جواب السوال مستقلا بنفسه فلا يخلوا
اما ان يكون مساويا او اخص او اعم فان كان مساويا فالحكم في خصوصه وعمومه كالحكم فيما
لو لم يكن مستقلا مثاله الاول ان يسال سايل فيقول جامعت في نهار رمضان فماذا علي
فيقال له عليك كفارة كالظهار ومثال الثاني ان يقول ما على من جامع في نهار رمضان
فيقال من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار وهذا متفق عليه والاول فيه خلاف
الشافعي كما تقدم وان كان الجواب اخص فالحكم فيه كالحكم فيما لو لم يكن الجواب مستقلا لكنه
لكنكم وان كان الجواب فيما كان مع كون السوال خاصا فلا يتعدى محل التنصيص الى غيره
الا بدليل خارج عن اللفظ كما مر بل الخصوص هنا اولى منه هناك لانه عدل هنا بالجواب
عن مطابقه سوال السايل مع دعاء الحاجه الى المطابقه بخلافه هناك لتطابق السوال والجواب
وان كان الجواب اعم فحكمه العموم وقد بينه بقوله ورود العام على سبب خاص لا يمنع عمومه

عند الاكثرين ونقل خلافه عن مالك والشافعي والمزني وابي ثور وسواكان ذلك السبب
سوالا ام لا مثال الاول حديث ابي داود والترمذي عن ابي سعيد الخدري قيل
يا رسول الله انتوضا من بير بضاعه وهي بير يلقى فيها الحيض والنتن ولحوم الكلاب
فقال ان الما لا ينجسه شي ومثال الثاني ما روي البيهقي عن ابن عباس وعايشه ان
شاه لميمونه ماتت فقال النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم هلا استمتعتم باهابها
فقالوا انها ميته فقال ان دباغ الاديم طهوره ورواه البزار في مسنده من حديث يعقوب
عن عطا عن ابيه عن ابن عباس وقال لا نعلم رواه عن يعقوب الا شعبه انتهى احتج
الجمهور بوجهين **الاول قوله** لاعتباره اي لاعتبار السلف من الصحابة
ومن بعدهم العموم مع ابتنايه على اسبا خاصه من غير نكير من احد ولو كان السبب الخاص
مسقطا للعموم لكان اجماع الامه على التعميم على خلاف الدليل وهو باطل وذلك في ايات
السرقه واللعان والظهار اما ايه السرقه فقال الكلبي انها نزلت في طعمه بن ابيرق
سارق الدرع ذكره الواحدي وقيل انها نزلت في سرقه المجن وقيل في سرقه رداء
صفوان واما ايه الظهار فانها نزلت في خوله وقيل خويله بنت ثعلبه حين ظاهر منها
زوجها اوس بن الصامت واما ايه اللعان فانها نزلت في هلال بن اميه وقصته
مشهوره وغيرها مثل قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانيه او مشركه فانها نزلت
في عناق وابن مرثد الغنوي لما استاذن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في نكاح عناق
وكانت خليلة له في الجاهليه رواه ابو داود والترمذي والنسائي من حديث عمرو بن
شعيب عن ابيه عن جده والثاني قوله ولان التمسك بالعام ولا ينافيه السبب
الخاص قطعا لانه لا تعارض بينهما واحتج الاقل بوجهين وتقرير الاول انه لو كان عاما
للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لانه بعض الافراد فحكمه حكم سايرها
فيجوز الحكم بعدم طهوريه بير بضاعة وبطلانه قطعي ومتفق عليه **والجواب**
بمنع الملازمه وح لا يلزم جواز تخصيص الاسبا المعينه كبير بضاعه فانها من بين
ما يتناوله العموم تختص بالمنع عن الاخراج للقطع بدخولها في الاراده ولا يبعد ان
يدل دليل على ارادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره
دونه وتقرير الثاني بان يقال لو عم الخطاب العام مع السبب الخاص على عمومه لكان
نسبته الى السبب الخاص وغيره سوا فلا يكون لنقله فايده ولو لم يكن فيه فايده لما اتفق
عليه لكن التالي باطل فالمقدم مثله **والجواب** بمنع الملازمه وح لا يلزم من ابقا
العام مع السبب الخاص على عمومه انتفا فايدة نقلها اذ لا يلزم من انتفا الفايده المعينه
انتفاوها على الاطلاق فان لها منع تخصيصها ومعرفتها يعني ان الفايده غيرها
ذكروه من ابطال العموم مثل منع تخصيص الاسبا فلا يجوز اخراجها عن العموم
بطريق الاجتهاد ومعرفه الاسباب والسير والقصص فانها تطلب لذاتها

وربما افادت معرفتها

وربما افادت معرفتها الوثوق بصحتها ولهذا قال الغزالي ان ابا حنيفه لم يبلغه
السبب في قصة عبد بن زمعه وسعد بن ابي وقاص فاخرج السبب عن العموم والتحقيق
ان السبب المعين قطعي الدخول فلا يجوز اخراجه من العموم بالاجتهاد وامانوع السبب
فليس دخوله قطعيا فيجوز اخراجه عن العموم بالاجتهاد ومما نوع السبب فليس وقد
دخل كلام ابي حنيفه على هذا لانه لم يقل بخروج وليدة زمعه بعينها وانما اخرج نوع
الامه المستفرشه والحق ان ابا حنيفه يقول انما ثبت فراش وليده زمعه بالدعوة ولا
يكون لامه مستفرشه الا بها لا بالوطي وحده وح لم يخرج نوع السبب ولا شخصا اصلا
ويويد هذا التاويل انه جا في بعض الروايات ان عبد بن زمعه قال ولد على فراش
ابي اقر به ابي والله اعلم **مسئلة** اختلف في اللفظ العام اذا قصد به المدح
والذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضه ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم هل يبقى على عمومه
ام لا **والمختار وعليه الجمهور ان** تضمينه مدحا او ذما لا يقدح
في عمومه لعدم التنافي بين المدح والذم وبين التعميم ان قصد المبالغه في مقام الحث على
الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم واللفظ عام بصيغته وضعا فوجب التعميم عملا
بالمقتضي السالم عن المعارض ونقل عن الشافعي المنع من عمومه حتى انه منع من التمسك بقوله
تعالى والذين يكنزون الذهب الايه في وجوب زكاة الحلي مصيرا منه الى ان العموم لم يقع
مقصودا في الكلام وانما سبق الكلام للذم لا لايجاب الزكاه في كل ذهب وفضه وقد قيل
في الاحتجاج له انما سبق الكلام للمدح او الذم بلفظ العموم قصدا للمبالغه فيهما
وذكر العام بلا تعميم ابلغ اي ادخل في المبالغه في المدح والذم قلنا لا نسلم ذلك بل التعميم ادخل
فيها فان المكلف اذا علم ان كل فاجر في الجحيم وان كل كانز للذهب والفضه مبشر بالعذاب
الاليم احجم عن ارتكاب المعاصي وحافظ على واجب الانفاق بخلاف ما لو اعتقد ان بعضهم
ناجون ثم ان سلم ذلك فالتعميم وانه لم يكن ادخل فيها فلا تنافي بين التعميم وبين المبالغه
حتى يكون القصد اليها مستلزما لنفي العموم بل غايه الامر ان المبالغه تحصل بكل منهما
وان كان عدم التعميم ادخل والتحقيق ان قصد المبالغه في مقام الحث على الفعل والزجر
عنه لا ينافي العموم بل لا يبعد ان يكون العموم ابلغ في قصدهما كما بيناه واما في غير مقام
الحث والزجر فانهما قد يتنافيان كما في ضربت الناس كلهم فانه اذا حمل على ظاهره من
العموم فاتت المبالغه لانها انما حصلت من تنزيل ضرب بعض الناس منزله ضرب الكل
مسئلة اختلف فيما اذا حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم مثل قول ابي هريرة
ان رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر رواه مسلم وقول
جابر ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قضى بالشفعه بالجوار رواه النسائي فذهب الامام يحيى

واكثر الاصوليين الى انه لا يعم والاقلون الى انه يعم وهو المختار فالغرر المذكور يعم جميع
افراد الغرر والجوار المذكور يعم جميع افراد الجوار وذلك لصدوره من عدل عارف
الى ان صيغة العموم صدرت من عدل عارف باللغه فالظاهر انه لم ينقل صيغة العموم وهي
الغرر والجوار لكونهما معرفين بلام الجنس الا وقد سمع صيغة لا يشكك في عمومها او غلب على
ظنه عمومها اذ العداله تمنعه عن ايقاع الناس في ورطة الالتباس واتباع ما لا يجوز
اتباعه واذا ظن صدق الراوي فيما نقل عنه عليه السلم وجب اتباعه بالاتفاق قيل

في الاحتجاج للاكثرين الاحتجاج انما هو المحكي لا بنفس

الحكايه والمحكي يحتمل الخصوص فيحتمل في الحديثين انه صلى الله عليه وسلم الذي نهى عن غرر
خاص وقضى بالشفعه في جوار خاص فظن الراوي عموم الحكم باجتهاده او سمع صيغة
خاصه فتوهمها عامه فنقل الحكم على اجتهاده او توهمه قلنا هذه الاحتمالات
خلاف الظاهر لما مر من عدالة الراوي ومعرفته بالعربيه ولو تركت الظواهر للا
حتمال لادى الى ترك كل ظاهر لان الاحتمال من ضرورتها

مسئلة اختلف

في فعل المساواة الواقع في سياق النفي مثل قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنه مذهب الحنفيه والرازي والبيضاوي وكثير من اصحابنا الى ان ذلك لا يفيد العموم
وذهب الشافعي وبعض اصحابنا الى افادته العموم ولذلك ذهب الى ان المسلم لا يقتل بالكافر
ولو كان ذميا واصحابنا وان وافقوه في الحكم فلم يوافقوه في الاصل وانما منعوا قتل المسلم
بالكافر ولو كان ذميا بعموم لا يقتل مسلم بكافر رواه البخاري وابو داود والمختار
انه لا يعم لانه يحتمل نفي الكل من وجوه الاستوى ويحتمل نفي البعض منها لحسن السوال
من المخاطب عن المراد منهما وصحة تقسيمه اليهما فثبت انه يفيد مطلق النفي للاستوا
وهو اعم من النفي المقيد بالكل او بالبعض والنفي الاعم لا اشعار له بالنفي الاخص ولا
يخفى عليك ان الكل والبعض قيد للنفي نفسه لا للمنفي اذ لو كان للمنفي لتتجه النفي اليه
ولزم انعكاس الحكم وان اردت زيادة استيضاح لما ذكرناه فتامل في الفرق بين قول
القايل حصل نفي للاستوى مطلق وحصل نفي للاستوا شامل لجميع وجوهه او خاص
ببعضها وبين قوله حصل نفي لاستوا مطلق وحصل نفي لاستوا شامل او خاص تعلم
ان النفي المطلق لا يشعر بالمقيد بقيد مخصوص بخلاف نفي المطلق ولما لم يتنبه الشا
رحون لمنهاج البيضاوي ضعفوا هذا الدليل وجزموا بان قوله لان الاعم لا يستلزم
الاخص غلط منشاوه استعمال قاعدة الاثبات في النفي وهو اجل من ان يخفى عليه
ما هو ادق من هذا قيل في الاحتجاج للشافعي ومن وافقه نفي دخل على فعل متضمن
للنكره وهي المصدر فمعنى لا يستوى زيد وعمرو ولا يثبت استوا بينهما فعم كغيره

من النكرات قلنا قد تقرر ان التعريف والتنكير من خواص الاسما فلم يدخل النفي على نكره
اصلا ولا نسلم انه يجب اعتبار التضمن مجرد اما تضمنه لما ثبت من انه ليس المأول كالاول
كتاويلهم في الجمل المعلقه انما ماوله بالمصدر وقايم مقام المفعولين فلو كان المأول كالاول
بطل ما قامت مقامهما هذا واما نحو قول القايل لا استواء او لا مساواة بين زيد وعمرو
فهو عام لانه نكره في سياق النفي ومثله الاستوا حاصل بين زيد وعمرو لكونه معلى بلام
الجنس وكل واحد منهما مخصوص بالعقل نحو الله خالق كل شي او خالق كل شي مخلوق فلا بد من عدم
صدق كل واحد من العمومين من حيث انه لا بد بين كل امرين من مساواة من وجه واقلها
المساواة في سلب ما عداهما عنهما وعدم مساواة من وجه واقلها في شخصيهما والا ارتفعت
الاثنينية

مسئلة اختلف في المقتضي بصيغة الفاعل وهو ما لا يستقيم في العقل
والشرع كلاما الا بتقدير واحد امور صالحه لاستقامة الكلام فذهب السيد ابو طالب والامام
يحيى بن حمزه وكثير من الاصوليين كالشيخ ابي اسحق والغزالي وابن السمعاني والرازي والامدي
وابن الحاجب الى انه لا عموم له في المقتضيات فلا تقدر كلها بل يقدر واحد منها بدليل فان
فقد الدليل كان مجملا بينها وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعم المقتضيات فتقدر كلها الا ما خص
دليل مثال ذلك

قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان

وما استكرهوا عليه رواه الطبراني في معجمه الكبير عن ثوبان وله شاهد صحيح رواه ابن ماجه
بسند جيد وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال انه على شرط الشيخين
فان ظاهره يقتضي نفيهما بالكليه عن جميع الامه لكنه يفضي الى الكذب في كلام
الرسول صلعم للقطع بصدورهما من الامه فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام
الدنيويه والاخرويه كالعقوبه والضمان والذم والتضا الى غير ذلك احتج الاولون بما
اشار اليه بقوله للاستغنا عن اضمارها وتقريره بان يقال لو اضمر الجميع لاضمر مع
الاستغنا واللازم باطل اما الملازمه فلان الحاجه تندفع بالبعض دون الاخر فكان الا
خر مستغنى عنه واما بطلان اللازم فلان الاضمار لمكان للضروره وجب ان يقدر بقدرها

احتج القايلون بالمذهب الثاني بما اشار اليه والى جوابه بقوله وفهم من نحو لا
سلطان في البلد نفي الصفات المعتبره عرفا ولا قياس فيه وتقريره انه اذا قيل لا
سلطان للبلد وبها سلطان فانه يفهم عنه نفي جميع الصفات المعتبره فيه من السياسه
والعدل ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك يكون حكم رفع عن امتي الخطا والنسيان والجواب
انه انما فهم ذلك بحسب العرف والقياس في العرف لا يصح اذ قد يحصل العرف في عبارة
دون عبارة ولا جامع في مثله فان تعين احدها الى احد المقتضيات بدليل فكالملفوظ
ان عاما فعام وان خاصا فخاص اذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر في افادة المعنى قيل
العموم من عوارض الالفاظ والمقدر ليس بلفظ ورد بمنع المقدمتين اما الاول فلان العموم في الحقيقه

المايعرض لمدلول اللفظ بان يراد جميع افراده واما الثانيه فلان المقدر لفظ
حكما **مسئلة** اختلف في الفعل المتعدي الى مفعول اذا وقع بعد نفي او معنى
نفي هل يجري مجرى العموم في مفعولاته ام لا مثل والله لا اكلت وان اكلت فعبدي
حر وهذا مثال معنى النفي لاستعماله في موضع اليمين التي للمنع فالجمهور كالشافعيه
وابي يوسف من الحنفيه واكثر اصحابنا على انه عام في مفعولاته فيقبل التخصيص بالنيه
فاذا قال اردت اكل العنب مثلا قبل منه وقيل انه غير عام في مفعولاته فلا يقبل تخصيصا
فلو خصصه بماكول لم يقبل منه لان التخصيص من توابع العموم وهذا مذهب الحنفيه
والمويد بالله من ائمة الزيديه وهذا الخلاف مبناه على ان المفعول به مقدر في نظم
الكلام فيكون كالمذكور ملحوظا عند الذكر فجاز ان يراد به بعض دون بعض او محذوف
لا يلحظ عند الذكر وانما سيق الكلام لنفي حقيقة الفعل من حيث هي والصحيح
احتمالهما لان كل واحد منهما واقع في فصيح الكلام فيقبل اى التخصيص بالنيه ويكون
ذلك قرينه لارادة احد المحتملين **واعلم** ان من اصحابنا من جعل الخلاف عاما
في الفعل المتعدي وغيره ومثل لغيره بان صمت ولا اصوم بالنسبة الى الازمنه
وان قعدت ولا اقعد بالنسبه الى الامكنه ولا بعد فيه فان ساير المتعلقات مما
يحتمل التقدير والحذف والغزالي وابن الحاجب وغيرهما خصصا الخلاف بالمتعدي
وجعلوا ما عداه محل وفاق في انه لا يقبل التخصيص بالنيه وفي دعوى الوفاق نظر
فان بعض الشافعيه ذكر صحة التخصيص بالازمنه والامكنه ونقل في ذلك نصا
للشافعي رحمه الله واما نحو لا اكل اكلا وان اكلت اكلا فقابل للتخصيص بالنيه اتفاقا
واستبعدت التفرقة بين هذا وبين ما تقدم لان مفهومهما متحد لا يختلف الا
بالتاكيد وعدمه والتاكيد تقويه مدلول الاول من غير زياده وفرق بعضهم بان
المفعول المطلق متعلق للفعل كغيره من المتعلقات فكما انه اذا قال والله لا اكلت تمرا ولا
صمت يوما ولا دخلت دارا يصح منه التخصيص بالاتفاق كذلك اذا قال لا اكلت اكلا
بخلاف ما اذا حذفت المتعلقات فان الفعل لا اشعار له بشي منها وبعضهم
بان اكلا فيه تنكير صريح وقد يقصد به عدم التعيين بما هو متعين مخصص في
نفسه نحو لقيت رجلا وهو متعين عند المتكلمين لكنه لا يتعرض له في تعبيره فاذا
فرض ذلك وخص باكل التمر كان تعيينا لاحد محتمليه فقبل بخلاف لا اكل فانه لنفي
الحقيقه وتخصيصه به تغيير له بما لا يحتمله **مسئلة** الاكثرون على ان الفعل
الاصطلاحي المثبت الدال على ما يقابل القول لا تعم حكايته العموم فاذن لا عموم
لمثل صلى داخل الكعبه وكان يجمع بين الظهر والعصر في اقسامهما فلا يعم
الاول الفرض والنفل ولا الثاني جمع التقديم والتاخير اذ لا يشهد اللفظ

بحب وضعه باكثر

بحب وضعه باكثر من صلوة وجمع مخصوص فلا يمكن تعيين احد القسمين الا
بدليل لانه في نفس وقوع الفعل المدلول عليه بالصيغه ما يدل على وقوعهما معا بل وقوع
احدهما والتعيين الى الدليل وفهم الاستمرار من كان كما نص عليه الشيخ عبد القاهر حيث
قال قولنا كان يدل على الزمان الماضي نحو كان زيد خارجا تفسيره ان يجعل اسم الفاعل
متحققا الوجود في الماضي من الزمان ويجعل من بعد انه يقتضي وجودا اما في الماضي
من الزمان فاذا فهم الاستمرار منه فالاقرب انه يفيد في الثاني وهو كان يجمع
عموم الازمان وكونه من لفظ الراوي لا يقدح في ذلك لان الغرض انه عدل عارف
فيعم جمع التقديم والتاخير والجمع في سفر النسك وغيره قيل ومنشا الخلاف في
هذا الطرف من هذه المسئله ان كان هل تقتضي التكرار او لا وبالاول جزم القاضي
ابو بكر الباقلاني فقال ان قول الراوي كان صلى الله عليه وعلى اله وسلم يفعل كذا يفيد في
عرف اللغه تكثير الفعل وتكريره قال تعالى وكان يامر اهله بالصلوة والزكاه اى
يداوم على ذلك وكذا قال القاضي ابو الطيب من الشافعيه وحكى عليه ابن الحاجب الا انه
قال ما معناه انه لا يلزم من التكرار العموم واختار في المحصول الثاني فان دل دليل خارجي
على التكرار عمل به والا فلا وقال ابن دقيق العيد انها تدل على التكرار كثيرا كما يقال
كان فلان يقري الضيف ومنه كان صلى الله عليه وسلم احسن الناس خلقا اجود الناس الحديث وتجي
لمجرد الفعل من غير تكرار قليلا نحو كان النبي صلى الله عليه واله وسلم يقف بعرفات عند الصخرات
وقول عايشه كنت اطيب النبي صلى الله عليه وسلم لحله وحرمه ولم يقع وقوفه بعرفه الا مره واحده وعايشه
معه الا مرة ومنه ما في سنن ابي داود باسناد صحيح عن عروة عن عايشه وهي تذكر
شان خيبر كان النبي صلى الله عليه واله وسلم يبعث عبد الله بن رواحه الى يهود خيبر فيخرص
النخل فهذا لا يمكن فيه التكرار لان خيبر كان سنة سبع وعبد الله بن رواحه قتل في
غزوة موته سنة ثمان انتهى كلام ابن دقيق العيد ٥ وقد تحصل من جميع ما ذكرناه
غير ما في المحصول شياع افادتها التكرار والاستمرار فلا يعدل عنه من غير قرينه
مسئلة في بيان ان الشارع اذا علق حكما على علة منصوصه نحو ان يقول حرمت
السكر لكونه حلوا هل يعم الحكم وهو الحرمه في المثال اين ما وجدت العله وهي الحلاوة
ام لا اختلفوا فيه والمختار وعليه الاكثر ان الحكم المعلق على علة منصوصه يعم قياسا
شرعيا لا لغه وقيل انه يعم بالصيغة لغه وكلام الشافعي انه يعم ولم يبين وجه
العموم فقيل اراد من جهة اللغه وقيل من جهة القياس فكلامه محمول على القولين وقيل
انه لا يعم لا بالقياس ولا باللغه وهو اختيار الباقلاني لنا في عمومه استقلال العله
ظاهرا فوجب اتباعها واثبات الحكم حيث وجدت لثبوت وجوب التعبد بالقياس
ولنا في ان عمومه ليس بالصيغه انه لو عم لغة لاقتضى قول القايل اعتقت غانما
لسواده عتق كل اسود من عبيده لانه بمثابة اعتقت كل اسود واللازم باطل لانه

لا ما لزم من اللفظ وقوله واتحاد مفهوم حرمت الخمر لاسكارها وحرمت
المسكر ممنوع اشارة الى شبهة القايل لعمومه لغة وجوابها **وتقريرها** انه لا
فرق بين حرمت الخمر لاسكارها وحرمت المسكر فى العرف والمفهوم واحد والثانى يدل
على تحريم كل مسكر بالصيغة فكذلك الاول وتقرير الجواب انا لا نسلم عدم الفرق بينهما فان
الاول خاص بالخمر صيغة والثانى عام لكل مسكر وان اراد انه لا فرق بينهما فى الحكم لم ينفعه لان
ذلك القياس الشرعى ولا يلزم منه كونه بالصيغة لان عموم القياس متوقف على ذلك تتبع القياس
وعموم الصيغة لا يتوقف على ذلك فافترقا واحتمال جزئية العلة لا يدفع الظهور اشارة
الى الشبهة الباقلانى وجوابها وتقريرها انه يحتمل ان تكون العلة فى قوله حرمت الخمر لاسكارها
خصوصية المحل مع الاسكار لا مجرد الاسكار وكذلك قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فى قتلى احد
زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما يحتمل ان تكون العلة فيه مع
ذلك خصوصية قتيل احد **وتقرير الجواب** ان هذا مجرد احتمال فلا يترك به
الظاهر والتعليل ظاهر فى الاستقلال كساير العلل المنصوصة مسئلة اختلف فى عموم
المفهوم فالجمهور على اثباته ونفاه الغزالى رحمه الله قيل النزاع لفظى فمن فسره بما يستغرق
فى محل النطق لم يقل به ومن فسره بما يستغرق فى الجملة قال به لا تحقيق لانه ان اريد ثبوت
الحكم فى جميع ما سوى المنطوق من صور وجود العلة فى الموافقة وعدمها فى المخالفة فلا يتصور
النفى من القائل به كالغزالى وان اريد ثبوته فيها بالمنطوق فلا يتصور اثباته والحق انه تحقيق
لما ثبت من ان العموم من عوارض الالفاظ لا المعانى ولا الافعال وهذا ما اراد بقوله
الخلاف فى عموم المفهوم مبناه على الخلاف كون العموم من عوارض المعانى وهو ظاهر كلام
المستصفى حيث قال من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان
العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته فالتمسك بالمفهوم والفحوى ليس تمسك
باللفظ بل بسكوت فاذا قال فى سائمة الغنم زكاة فنفى الزكاة عن المعلوفة ليس باللفظ
حتى يعم اللفظ او يخص وقوله تعالى ولا تقل لهما اف دل على تحريم الضرب لا باللفظ المنطوق
به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ لا للمعانى ولا الافعال انتهى الا ان من يقول
بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ربما يقول بعموم المفهوم بناء على ان المفهوم ملحوظ
يتوجه اليه القصد عند التلفظ بالمنطوق وربما يقول بعدم عمومه بناء على انه مسكوت
غير ملتفت اليه قصدا اذ حصوله انما هو بتبعية ملزومية المنطوق كما تقدم فى مسئلة
الاكل مسئلة اختلف فى عموم خطاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بمثل يا ايها المزمل قم الليل
لان اشركت ليحبطن عملك يا ايها النبى اتق الله هل يعم الامة ام لا فذهب الاكثرون من
الاصوليين الى ان الخطاب الخاص بالرسول كما مثلناه لا يتناول الامة بعمومه ولا يتناولهم
الا بدليل خارج من قياس لهم عليه او نص او اجماع يوجب التشريك اما مطلقا او فى ذلك
الحكم خاصة وذهب ابو حنيفة واحمد الى انه يعمهم الا بدليل يدل على الفرق احتج الاولون
بقوله لانه خطاب مفرد يعنى ان كل من عرف اللسان يقطع انه مثله وضع الخطاب كيف ومن

المحتمل ان يكون المفرد لايتنا

المفرد لا يتناول غيره ولذلك لا يكون امر السيد لبعض عبيده بخطاب يخصه امرا للباقين
وكذلك فى النهى وساير اقسام الخطاب كيف ومن المحتمل ان يكون الامر الواحد المعين مصلحة
فى حق المخصوص بالخطاب ومفسدة فى غيره كما فى اوامر الطبيب للمرضى ولهذا خص النبى
صلى الله عليه وآله وسلم باحكام من الواجبات والمحظورات والمباحات لم يشاركه فيها غيره ومع
امتناع الاتحاد فى الخطاب وجواز اختلاف الحكم فى المقصد يمتنع التشريك فى الحكم الا ان
يقوم دليل من خارج عليه وح يكون مستندا الى ذلك الدليل لا الى الخطاب الخاص بحمل
التنصيص وفهم دخول الاتباع من مثل اركب لمناجزة العدو لمن يقتدى به لغة
يتوقف الغرض على المشاركة اشارة الى شبهة المخالف وجوابها **وتقريرها**
ان يقال نحن مانع ان خطاب المفرد مطلقا يتناول الغير بل المدعى ان خطاب من
هو متقدم على قوم وقد عقدت له الولاية والامارة عليهم يتناول الغير وهو اتباعه فاذا
قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو او لفتح البلدة الفلانية فهم منه
ان الامر له وللاتباع معه وكذلك يقال انه كسر وفتح والمراد مع الاتباع لانهم الذين
كسروا وفتحوا لا هو وحده **وتقرير الجواب** ان ذلك انما فهم بقرينة وهو
كون الغرض من المناجزة والفتح ونحوهما موقوف على مشاركة اتباعه بخلاف هذه
الصور فان قيام الرسول ونحوه مما لا يتوقف على مشاركة الامة **واعلم** ان الذى
تقرر فى اصول الحنفية ان امر من له منصب الاقتداء اما ان يشتمل على قرينة العموم كالامر
بما يتوقف على معاونة الاتباع كفتح البلاد ولا كلام فى عمومه واما ان يشتمل على قرينة الخصوص
كالامر بالامور السرية ولا كلام فى خصوصه واما ان لا يشتمل على شيء منهما كالامر بالاداب
ومحاسن الاخلاق ومثل هذا لا نزاع فى عمومه للامة بدليل شرعى مشترك مطلق او مقيد
خاصة كقياس لهم عليه او نص او اجماع ولا فى عدم عمومه بحسب الوضع واللغة وانما النزاع
فى فهم العموم منه من جهة العرف هذا كلامهم ومنه يعلم ان تقرير هذه الشبهة وجوابها
خارج عن محل النزاع ولهم متمسكات اخر منها ان الامر لمن له منصب الاقتداء بامر ما فهم
للامر له وللاتباع عرفا ولو لم يكن المخاطبان به من المتشرعة ومنها ان قوله تعالى يا ايها
النبى اذا طلقتم النساء نداء له وامر للكل فكما جاز تخصيصه بالنداء عند امر الكل جاز
تخصيصه بالامر عند امر الكل ومنها قوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج
ادعيائهم حيث اخبر ان الاباحة له ليشمل الاباحة للامة فى تزوج ازواج الادعياء ومنها
قوله تعالى خالصة لك ونافلة لك فلو كان الاختصاص مستفادا من نفس الخطاب لكان
ذلك غير مفيد والجواب عن الاول بالمنع فانه احتجاج بمحل النزاع وعن الثانى بان ذكر النبى
صلى الله عليه وآله وسلم بالنداء اولا للتشريف والخطاب بالامر للجميع لان النداء للجميع على ان حكاف
الاية ما يدل على ان خطابه ليس خطابا للامة والا لما احتيج الى قوله اذا طلقتم فطلقوهن
لكون اذا طلقت فطلقهن كافيا بالامة مع مناسبته لما قبله ومنه يعلم الجواب عن الثالث

وعن الرابع بمنع عدم الفايده فان الخطاب وان لم يدل على العموم فلا يدل على عدم العموم
بل هو محتمل لهما وهذا يقطع احتمال العموم وفايدته انه لا يلحق الامة به قياسا كما كانت
تلحق به من دون زيادة خالصه لك وما قلت لك عليه **ونحوه خطابه لواحد** يعني انه اختلف في
خطاب الرسول صلعم لواحد هل يكون خطابا بالساير الامة ام لا كما اختلف في الخطاب الخاص
به صلى الله عليه واله وسلم **والمختار** وعليه الاكثرون انه لا يكون للعموم فلا يتناول ساير الامم
وذهبت الحنابله وجماعه من الناس الى عمومه فان جعلوا عمومه بالصيغه او بالعرف فقد
ابعدوا وان جعلوه بالقياس او بنحو حكمي على الواحد حكمي على الجماعه فلا خلاف لنا انا نقطع
بانه لم يوضع للعموم لغه ولا يفهم منه العموم عرفا وقد استدل بانه يلزم عدم فايدة مثل
قوله صلى الله عليه واله وسلم فيما رواه النساى من حديث اميمه بنت رقيقة ما قولي لامراة واحده
الا كقولي لماية امراه ورواه الترمذي بلفظ انما قولي لماية امراه كقولي لامراة واحده وقال
حسن صحيح ورواه احمد في مسنده لان ما يتضمنه يفهم من الخطاب نفسه بصيغته
وقد اجيب بانه تقع فايدته دفع الوهم وقطع الاحتمال لان عموم خطاب الواحد
للامة ظاهر مختلف فيه لا قطعي متفق عليه قالوا قال الله وما ارسلناك الا كافة للناس
وقال صلى الله عليه واله وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبيا قبلي كان كل نبي يبعث
الى قومه خاصه وبعثت الى كل احمر واسود الحديث وذلك يدل على ان جميع الاحكام الخاصه
والعامة عامة **قلنا** لا نسلم دلالتها على تعميم كل حكم لكل مكلف فان فساده ظاهر
بل معنى التعميم انه بعث ليعرف كل احد من الناس من مقيم ومسافر وحر وعبد وطاهر
وحايض ما يختص به من الاحكام لا ان الكل للكل قالوا نحن نعلم قطعا ان الصحابة
كانوا يحكمون على الكل بما حكم به النبي صلى الله عليه واله وسلم على البعض كضربهم الجزيه على كل
مجوسي لضربه الجزيه على مجوس هجر وشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعا **قلنا لا نسلم**
انهم حكموا بذلك لفهمهم العموم من الخطاب لجواز ان يكون بالقياس او بالنصوص الداله
على التعميم قالوا لو لم يفد العموم لم يكن لقوله عليه السلام لابي بردة في التضحيه بالجذعة ولا تجزي
عن احد بعدك وتخصيصه خزيمه بقبول شهادته وحده فايدة **قلنا لا نسلم**
الملازمه اذ فايدته نفي احتمال التشريك بالقياس مسئلة اختلف في اللفظ الموضوع
للمذكرين صيغه كالمسلمين وفعلوا هل يدخل فيه الاناث ظاهرا ام لا وتحرير محل
النزاع ان الصيغه التي يصلح اطلاقها على الذكور خاصه قد تكون موضوعة بحسب
الماده للذكور خاصه مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول النسا وقد يكون موضوعه
لما هو اعم مثل الناس ومن وما لا نزاع في انها تتناول النسا وقد تكون بحسب المادة
موضوعة لهما وبحسب الصيغه للذكور خاصه وهو محل النزاع فذهب الاكثرون
انه لا يدخل **فيه النسا ظاهرا** فيحتاج في دخولهن الى القرينه وذهبت الحنابله

وبعض الحنفيه وابن

وبعض الحنفيه وابن داود وشذوذ من الناس الى دخولهن فيه ظاهرا والمختار الاول
لاجماع اهل العربيه فيما حررناه **على انه جمع المذكر** وهو لتضعيف المفرد بالاجماع
والمفرد مذكر و**من الادلة** على ذلك **قصة ام سلمه** حيث قالت يا رسول الله ما لنا لا
نذكر في القران كما يذكر الرجال فانزل الله سبحانه وتعالى ان المسلمين والمسلمات رواه
النساى في التفسير من السنن الكبير فنفت ذكرهن مطلقا فلو كن داخلات لما
صدق نفيهن فلم يجز تقريره عليه السلام للنفي **فان قيل** يجوز ان يكون تقريره
لفهمه من سوال ام سلمه ان مرادها من عدم الذكر عدم ذكرهن بصيغة ظاهره فيهن
لا عدم الذكر مطلقا **قلنا سوال** ام سلمه صريح في عدم الذكر مطلقا فلو ذكرن ولو
تضمنا لما صح هذا الاخبار على اطلاقه سلمنا ان السوال لم يكن لعدم ذكرهن مطلقا
بل كان لعدم ذكرهن بلفظ ظاهر فيهن لكن السوال انما يتوجه لو كان الرجال مذكورين
بصيغة كذلك وهو ممنوع على تقدير كون جمع المذكر ظاهرا فيهما وللمخالف شبهتان
اشار الى الشبهة الاولى وجوابها بقوله **والتغليب مجاز والا لزم الاشتراك** و
تقريرها ان المعروف عن اهل اللسان تغليبهم المذكر على المونث عند اجتماعهما
باتفاق كما دخل نسا بني اسرايل في ادخلوا الباب سجدا وحوا في اهبطوا بعضكم لبعض
عدو مع ادم وابليس **وتقرير الجواب** انه انما يدل على ان اطلاق ما هو
للمذكرين صيغة على جمع فيهم ذكور واناث تغليبا صحيح ولا نزاع في صحة الاطلاق ولكنه
على جهة المجاز ولا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه وقع النزاع فان قيل الاصل في الاطلاق
الحقيقه فلا يصار الى المجاز الا بدليل **قلنا لا** نزاع في انه للرجال وحدهم حقيقه
فلو كان لهم وللنسا حقيقه لزم الاشتراك والمجاز اولى منه كما تقدم والقول بان الظاهر
معدون بالعرف ممنوع فلو سلم فالنقل الى العرف خلاف الاصل والمجاز وان كان ايضا
خلاف الاصل اولى منه لما سبق واشار الى الثانيه بقوله **والمشاركه في الاحكام**
لخارجي وتقريرها ان يقال لو لم تدخل النسا في هذه الصيغ لما شاركن الرجال
في الاحكام لثبوت اكثرها بهذه الصيغ كاقيموا الصلوه واتوا الزكاه واللازم منتف
بالاتفاق **وتقرير الجواب** ان يقال ان اردتم بقولكم لما شاركن الرجال لما شاركنهم في
الاحكام بذلك الخطاب فالملازمه مسلمه ولكن لا نسلم بطلان الثاني لان المتفق عليه بطلان
التالي بعدم مشاركتهم على الاطلاق لا القول بعدم مشاركتهم بذلك فانه محل النزاع وان
اردتم به لما شاركنهم في الاحكام على الاطلاق فالملازمه ممنوعه لجواز ان تكون المشاركه
بدليل خارج من ذلك الخطاب من نص او اجماع او قياس والقول بان الاصل عدم الخارج كلام
على السند فلا يسمع وبان الاستثنا فيما لا يشاركنهم فيه محتاج اليه غير مسلم فيما لم
تقم فيه قرينه على دخولهن **بخلاف ما لا فرق فيه بين المذكر والمونث كمن وما فيعم**

المونث وان ذكر العايد اليه على الاصح من القولين وهو كلام الاكثرين
وقيل انه لا يعم المونث ويعزى لبعض الحنفيه وعزاه ابن الدهان النحوي للشافعي
حجة
الاكثرين الاجماع فيمن دخل داري فهو حر على عتق الاماء الداخلات ولولا
الظهور لما اجمع عليه
مسئلة
اختلف في الخطاب الوارد من الشارع بما يتناول
العبيد من الالفاظ العامه لغة مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا هل
يعمهم شرعا ام لا فقيل لا يعمهم شرعا واليه ذهب الاقل وقيل يعمهم ان كان
الخطاب في حق الله تعالى دون حقوق الادميين وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفيه ٥
والصحيح الذي عليه الجمهور انه يعم العبيد على الاطلاق من غير تفرقه بين حقوق الله تعالى
وحقوق الادميين لدخوله يعني العبد في الناس والمومنين لكونه منهم قطعا والرقيه التي فيه
وهي كونه عبدا لا تصلح مانعا لذلك فقد تحقق المقتضي وهو التناول اللغوي وعدم المانع له
فلا يخارج الا بخارج للاقلين شبهتان اشار الى الاول وجوابها بقوله ولا يناقض صرف
منافعه الى السيد لانه في غير تضايق العبادات وتوجيهها ان يقال ثبت بالاجماع
صرف منافع العبد اعني الافعال التي يتعلق بها التكليف ويحصل بها الامتثال الى مآرب
السيد وقضا حوايجه فلو خوطب العبد بما يصرف تلك المنافع الى غير السيد لتناقض
الخطابان فوجب ترك الظاهر اتباعا للاجماع
وتوجيه
الجواب بان يقال لا نسلم صرف
منافعه الى السيد عموما بل قد استثنى من ذلك وقت تضايق العبادات حتى انه يجوز بل
يجب عصيانه لو ادت طاعته الى فواتها فلا يكون العبد بالعبادة مناقضا لصرف
منافعه الى السيد
نعم لو قالوا
بوجوب الصرف حال التضايق لكان تناقضا
ولكنهم لم يقولوا به والى الثانيه وجوابه بقوله وخروجه عن خطاب نحو الجهاد والجمعه
بخارج وتوجيهها ان يقال ثبت بالاجماع خروج العبد من خطاب الجهاد والجمعه والحج والعمره
وغيرها من العمومات الوارده كصحة التبرع والاقرار بالحقوق ولو كان الخطاب متناولا له
بعمومه لزم التخصيص والاصل عدمه
وتوجيه
الجواب ان يقال انه خروجه
بدليل خارجي اقتضى خروجه وذلك كخروج المريض عن عموم الصوم والجهاد والجمعه والمسافر
عن الصوم والجمعه والحايض عنها وعن الصلوة وذلك لا يدل على عدم تناول العمومات الداله
على وجوب الصوم والصلوة والجهاد لهم اتفاقا غايته انه خص بدليل والتخصيص
غير مانع من العموم ٥ واما متمسك القايل بالتفصيل فتقريره ان دليل الاكثرين وهو
التناول اللغوي وشبهة الاقلين وهي الاجماع على صرف المنافع الى السيد تعارضا في حقوق
الادميين فنترك الظاهر اتباعا للاجماع لا في حقوق الله تعالى لما قررناه من ان الصرف انما
هو في غير تضايق العبادات وجوابه انا لا نسلم وجوب الصرف على الاطلاق انما يجب
عند الطلب لا عند عدم الطلب ولهذا جاز صرفها الى النفس فلا يكون الخطاب بحقوق

الادميين عند عدم الطلب مناقضا للصرف الواجب مع الطلب ولو سلم فحقوق الادميين كحقوق
الله تعالى في وجوب التقديم لها عند التضايق كما تقرر في الفروع
مسئلة
الاكثر على ان المتكلم داخل في عموم خطابه مطلقا سوا كان خبرا مثل وهو بكل شي عليم او انشا
مثل من اكرمك فاكرمه او فلا تهنه ومنه قوله صلى الله عليه واله وسلم بشر المشائين الى المساجد
في الظلم بالنور التام يوم القيمه وذلك لتناوله لغة يعني انه وجد المقتضي وهو التناول اللغوي
فوجب تناوله له في التركيب وكونه متكلما لا يصلح مانعا لذلك وقيل انه يدخل في عموم
خطابه غير الامر ومثله الناهي وهو اختيار السبكي والبرماوي وغيرهما من الشافعيه
وذلك لبعد ان يريد من قال لعبده من اكرمك فاكرمه نفسه
والجواب
منع
الاستبعاد ولو سلم فلقرينه كون المخاطب عبدا وقيل لا يدخل المتكلم في عموم خطابه
مطلقا لمثل ذلك يعني لبعد ان يريد المخاطب بخطابه نفسه الا بقرينه وهو ممنوع وهذا
القول الاخير قال الرافعي والنووي انه الاصح عند اصحابنا الشافعيه وعزا اصحابنا في بعض
مسائل الطلاق القول الاول عن ابي طالب والمويد بالله في احد قوليه والقول الاخير عن
القسم والمويد بالله في احد القولين
مسئلة
اختلف في ما ورد على لسانه
صلى الله عليه واله وسلم مما يتناوله لغة من سائر خطابات التكاليف الوارده بالالفاظ
العامه كيا عبادي ان ارضي واسعة يا ايها الناس اعبدوا ربكم يا ايها الذين امنوا لا تتبعوا
خطوات الشيطان يشمله ام لا
والمختار
انه يشمله على الاصح من الاقوال وهو قول الجمهور
للتناول اللغوي كما تقدم وهذا احد الوجوه التي احتج بها الجمهور والوجه الثاني فهم
الصحابه اياه اي الشمول له صلى الله عليه وعلى اله وسلم ولذلك كانوا يسالون النبي صلى الله عليه واله
وسلم عن موجب التخصيص له ان لم يفعل بمقتضى العموم فيبين لهم وجه التخصيص ولو لم
يعقلوا دخوله فيما امرهم به لما سالوه عنه ولما عدل النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم الى الاعتذار
وذكر موجب التخصيص بل كان ينكر عليهم ما فهموه من دخوله معهم في ذلك الامر ومنه ما روي
انه صلى الله عليه واله وسلم امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا له امرتنا بالفسخ ولم تفسخ
فلم ينكر عليهم ما فهموه واعتذر بقوله اني قلدت هديا وروي انه قال لو استقبلت
من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة قال ذلك لتطييب نفوس اصحابه وقالت
طايفة من الفقها والمتكلمين انه لا يشمله مطلقا محتجين بانه صلى الله عليه واله وسلم امر او مبلغ فان
كان امرا فلا يكون مامورا لان الواحد لا يكون امرا ومامورا معا بالخطاب الواحد لان الامر اعلى
مرتبة من المامور فلا بد من المغايرة وان كان مبلغا فلا يكون مبلغا اليه بخطاب واحد لان وصول
الخطاب الى المبلغ لا بد ان يكون قبل وصوله الى المبلغ اليه فلا بد من المغايره
والجواب
انا لا نسلم انه امر او مبلغ وان سلم لا يلزم ان يكون امرا مامورا او مبلغا مبلغا اذ الامر
الله عز وجل والمبلغ جبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه واله وسلم حاك لتبليغ جبريل ما هو
داخل فيه من اوامر الله تعالى قالوا ثانيا النبي صلى الله عليه واله وسلم قد خص باحكام كثيرة وذلك

وذلك يدل على علو مرتبته وانفراده عن الامة بالاحكام التكليفية فلا يكون داخلا في الخطاب
المتناول له بحسب اللغة **والجواب ان انفراده** وتخصيصه باحكام
بخارج من الادلة لا يوجب خروجه عن عمومات الخطاب كالمريض والمسافر والعبد والمرأة
والحائض فان خروجهم من عمومات بمخصص لا يوجب خروجهم عن العمومات مطلقا وقيل
لا يشمله ان صدر بنحو قل يعني انه كان مأمورا في اول الخطاب بنقل شيء قل يا ايها الناس
او غيرها شيء كل بلغ وما اشبه ذلك لم يشمل الرسول والا شمله واليه ذهب ابو بكر الصيرفي
وتبعه الحليمي من اصحابنا الشافعي رضي الله عنه قالوا لان الامر بالامر بالشيء لا يكون
امرا به اي بذلك الشيء وهو ممنوع بل هو اول المسألة فالاحتجاج به مصادرة على المطلوب
لان القائل بكون المتكلم داخلا في عموم الخطاب قائل بان الامر للرسول بالامر بشيء على جهة العموم
امر للرسول صلى الله عليه واله وسلم بذلك الشيء وهكذا امر الملك وزيره ولا يخرج من العموم
الا بقرينة وليس هذا في شيء مما ذهب اليه الجمهور في المسألة السابقة في بحث الامر من ان
الامر بالامر بالشيء ليس امرا به لان المراد هناك انه ليس امرا به للمامور بالشيء وهنا للامر
به فافترقا واما الجواب بلزومه في كل خطاب لتقدير قل فلو سلم فليس المقدر كالملفوظ
وهذا اشارة الى نقض اجمالي اورده العلامة في شرحه على مختصر المنتهى ورد عليه تقرير
الجواب انه يقال لو صح ما ذكرتم للزم انه لا يدخل النبي صلى الله عليه واله وسلم في الخطاب العام الذي
لا يكون مصدرا بقل كالايات المذكورة والثاني باطل اما الملازمة فلان كل الخطابات مقدر
فيها ذلك ومحذوف فيها ما جاء في الملفوظ واما بطلان اللازم فباتفاق المتنازعين
وحاصل الرد منع كون الكل مقدرا بذلك ولو سلم فلا نسلم ان المقدر كالملفوظ
في جميع الاحكام **مسألة** اختلف في الخطاب الوارد في زمن الرسول صلعم مما هو من اوضاع الشارع فيه
فقال الاكثر من اصحابنا والحنفية والشافعية والمعتزلة انه يخص الحاضرين في زمان الوحي
او الموجودين في زمانه صلى الله عليه واله وسلم وانما فسر باحد الامرين لان في كلام الاصوليين ما
يشعر بكل منهما ورجح العلامة في شرحه على مختصر المنتهى الاول وقال انه الاشهر وذلك مثل
يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يا عبادي فانه لا يعم من بعدهم اي بعد الحاضرين او الموجودين
من جهة اللفظ وانما يعمهم بدليل اخر وهو ما علم من عموم دينه صلى الله عليه واله وسلم
الى يوم القيمة بالضرورة وقوله تعالى لانذركم به ومن بلغ وقوله صلى الله عليه واله وسلم بعثت الى الناس
عامة واصرح من ذلك قوله تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا الى قوله تعالى واخرين منهم
لما يلحقوا بهم وذلك لوجهين الاول قوله لانه لا يقال يا ايها الناس ونحوه للمعدومين
وهذا معلوم قطعا فانكاره مكابرة والثاني قوله ولانه امتنع الخطاب بمثله في حق
الصبي والمجنون واذا لم توجه اليهم مع وجودهم لنقصهم عن الخطاب فالمعدوم اولى
ان يمتنع توجيه الخطاب اليه واورد على الاول من الوجهين انه ان اريد بقوله انه لا

يقال للمعدومين انهم لا يخاطبون به خاصة فمسلم ولا نزاع فيه وان اريد انهم لا يخاطبون
به مع الموجودين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين او الناس او العباد عليهم تغليبا فممنوع وهو اول
المسألة كيف وبمثله فصيح شايع في الكلام معروف عند علماء البيان واورد على الوجه الثاني
بان عدم توجيه خطاب التكليف الى الصبي والمجنون لدليل عقلي لا ينافي عموم الخطاب
وتناوله لفظا كما في ساير الادلة التي بها تقع التخصيص وقيل انه يعم الحاضرين او الموجودين
على اختلاف التفسيرين ومن بعدهم الى انقطاع التكليف وهذا مذهب الحنابلة وبعض الحنفية
وفي كلام والدنا المنصور بالله قدس الله روحه ما يدل على انه يختار هذا القول وذلك لوجهين
الاول قوله ولانه لم يكن مرسلا اليهم اي لم يكن النبي صلعم مخاطبا لمن بعد الحاضرين او الموجودين
لم يكن مرسلا اليهم واللازم باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا معنى للرسالة الا ان يقال
له بلغهم احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهي لا تتناولهم واما بطلان اللازم فبالاجماع وا
جيب بمنع الاول وهي الشرطية يعني لا يلزم من عدم الخطاب عدم الارسال وما ذكر في بيان
الملازمة لا يصح لان التبليغ لا ينحصر في خطاب الشفاه بل يحصل للبعض شفاها وللبعض بنصب
الدلايل والامارات على ان حكمهم حكم المشافهين قالوا في الوجه الثاني ثبت الاحتجاج به اي
بما ورد على لسان النبي صلى الله عليه واله وسلم مما وضع لخطاب المشافهة من الصحابة على من بعدهم وممن
بعدهم من التابعين وتابعيهم الى زماننا هذا ولولا عموم ذلك الخطاب لمن وجد بعده لما كان
ذلك الاحتجاج الا خطأ وهو بعيد عن اهل الاجماع فالاحتجاج به دليل التعميم
واجيب بان ذلك لا يتعين ان يكون لتناوله لهم بل قد يكون لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم
لدليل اخر كاين من خارج خطاب المشافهة كما سبق جمعا بين دليلنا الدال على عدم
دخولهم في الخطاب وهذا الدليل الدال على المشاركة وفيه ان سياق القصص على ما نقلت تدل
ان احتجاجهم كان بنفس هذه العمومات وانها تتناولهم والجمع باعتبار التغليب وعدمه
كما سبق قال بعض العلماء الخلاف في عموم خطاب المشافهة قليل الفائدة فلا ينبغي ان يكون
فيه خلاف عند التحقيق لان اللغة تقتضي ان لا يتناول غير المشافه بالخطاب والقطع بان الحكم
شامل لغيره لما علم من عموم الشريعة **مسألة** اختلف في العام اذا اخص هل هو
مجاز في الباقي او حقيقة على مذاهب كثيرة والمختار الذي عليه جمهور ائمتنا عليهم السلام وكثير
من المعتزلة والشافعية والعراقيين من الحنفية واختاره ابن الحاجب ان العام المخصص
مجاز في الباقي على اي وجه وقع التخصيص وقيل انه حقيقة فيه على اي وجه وقع
التخصيص ايضا وهو مذهب الحنابلة وكثير من الحنفية والشافعية والمعتزلة واليه ميل
الغزالي وقيل انه يكون حقيقة في الباقي ان كان غير منحصر له كثرة يعسر العلم بعد
دها على احاد الناس والا فمجاز وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفية والاستثناء والغاية
لا ان خص بمستقل من سمع او عقل فانه يصير فيه مجازا وهو اختيار الرازي والكرخي قال الامام

الناطق بالحق وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفه وقد نسب هذا القول الى ابي الحسين
البصري وهو وهم وقيل انه حقيقه في الباقي ان كان المخصص شرطا او صفه
والا فمجاز وهو اختيار القاضي عبد الجبار من المعتزله وقيل انه حقيقه فيه ان كان المخصص
لفظا متصلا كان او منفصلا والا فمجاز وقيل انه حقيقه في التناول لما بقي بعد التخصيص
لا في الاقتصار عليه دون ما خرج بالتخصيص فان فيه مجاز وهو مذهب الجويني وقيل
كذلك يعني حقيقه في التناول لا في الاقتصار في التخصيص بالدليل المستقبل اما اذا
كان التخصيص بمتصل فانه فيه حقيقه وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الرصاص وحفيده وفي
كلام ابي الحسين البصري اشارة اليه حيث قال في جوابه على حجة ابن ابان في المسله التي بعد
هذه الجواب انه ان اراد ان العموم صار مجازا من حيث لم يرد به بعض ما يتناوله فذلك
صحيح ولا يمنع من التعلق به فيما عدى المخصص لانه متناول له على جهة الحقيقه وان اراد انه
مجاز فيما عدا المخصص فليس بصحيح لانه متناول له في اصل الوضع فهذه تسعة اقوال
والقول العاشر انه حقيقه في الباقي ان كان سابقا الى فهم السامع عند اطلاق العام مع التخصيص
والا فمجاز وهو اختيار الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزه عليه السلم قال في صفوة الاختيار وذلك
مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه يسبق الى الفهم عند اطلاقه وجوب قتل المشركين
على اي حال وجدناه وان كان قد خص منه اهل الذمه والمستجير ومن لم تبلغه الدعوه كقوله
صلى الله عليه واله وسلم فيما سقت السماء العشر وغير ذلك من الظواهر التي يطول تعدادها
الواجب الرجوع اليها مع التخصيص فما فهم المراد من ظاهره فهو حقيقه فيما تناوله وما لم
يفهم الا بقرينة فهو مجاز كما لو قال لا تقتلوا اهل الكتاب ثم خص اليهود من ذلك وامر
بقتلهم فانه مجاز لانه خرج من العموم ما يسبق الى الفهم دخوله تحت العموم الحادي عشر
انه حقيقه ان خص بالمستثنى والا فمجاز وهو لبعض الشافعيه الثاني عشر انه حقيقه
في الباقي ان كان جمعا والا فمجاز وهو منقول عن بعض اصحاب ابي حنيفه الثالث عشر انه
حقيقة في الباقي اذا كان الاخراج بغير المستقبل او بالمستقبل المتراخي مطلقا اذ لا تخصيص
فيهما واما اذا كان بالمستقبل المقارن فهو حقيقه في التناول مجاز في الاقتصار وهذا
القول اعتمده صاحب فصول البدايع من الحنفيه وصححه لمذهبهم الرابع عشر وهو لابي
الحسين ذكره في المعتمد انه ان كان التخصيص بمستقل فمجاز وان كان بغير مستقل فلفظ
العموم على انفراده ليس بحقيقه ولا مجاز وانما الحقيقه مجموع الامرين العام والمخصص غير المستقل
لنا في انه مجاز فيما بقي بعد الاخراج انه ثبت القطع بانه الباقي تمام المراد وليس
ذلك من لفظ العموم لانه خلاف المتبادر منه عند الاطلاق وانما هو بمعونة القرينه وهو معنى
المجاز فان قيل ارادة الباقي معلومة من غير قرينه وانما المحتاج الى القرينه عدم ارادة
المخرج فالجواب ان اللفظ انما يكون حقيقه لو علم ارادة الباقي من دون قرينه على انه

نفس المراد

نفس المراد لكنه انما يعلم قبل القرينه على انه داخل تحت المراد وجزء منه وانما يصير تمام المراد
بمعونة القرينه وهذا معنى المجاز احتج الاول من المخالفين وهو القايل بانه حقيقة
بانه كان اللفظ متناولا للباقي حقيقته بالاتفاق وذلك التناول باق على ما كان لم يتغير وانما
طرا عدم تناول الغير قلنا حقيقه الحقيقه استعمال اللفظ فيما وضع له ومطلقه
اي التناول للباقي غير كاف في ذلك للقطع بان البعض لم توضع له صيغ العموم والتناول
له مع غيره بحيث يكون مستعملا فيما وضع له غير باق لانه المفروض الثاني وهو
القايل بانه حقيقه في الباقي ان كان غير منحصر قال يعني العموم حقيقة الدلالة الحاصله
من لفظه على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما ورد بالمنع
فلا نسلم كون معنا ذلك بل معناه تناوله للجميع واذا لم يتناول الجميع يكون مجازا الثالث
وهو الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن وافقه قال الدال على البعض المجموع والا انتفت فايدة
القيد وتقريره ان القايل اذا قال اضرب بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الا من دخل الدار
فانه لم يرد البعض بلفظ العموم وحده والا لزم ان لا يكون اراد بالاستثنا والصفه والشرط
شيا فثبت انه انما عبر عن البعض بالمجموع فيكون اللفظ المستثنى منه مع الاستثنا حقيقة
فيما يفيده وهكذا المشروط مع الشرط والموصوف مع الصفه ومثل هذا لا يمتنع في الكلام فان
الخبر اذا انضم الى المبتدا افاد المجموع منهما ما لا يفيده كل واحد منهما بانفراده قلنا لا نسلم
ان الدال على البعض المجموع انما الدال عليه لفظ العموم والقيد انما هو قرينة لارادة البعض
من لفظ العموم وذلك فايدته الرابع وهو الباقلاني مثله اي مثل الذي قبله في الاحتجاج والجواب
وخرجت الصفه من عموم الدليل لانها اما غير منضبطه او غير لفظي تخصيصها
اما عدم انضباطها فلانها قد تشمل افراد الموصوف كالجسم الحادث وقد لا تشمله واما كون
تخصيصها غير لفظي فلان عدم شمولها الموصوف في بعض الاحوال انما يعلم من خارج
لا من الصفة نفسها والا لما اختلفت حالاتها الخامس وهو القاضي عبد الجبار قال غير
الاستثنا من الشرط والصفه ومثلهما الغايه كما ذكر في الفصول يخرج الاحوال وهو
الاستثنا يخرج الاعيان فافترقا بيان ذلك انك اذا قلت اكرم بني تميم ان كانوا دخلوا
او الكاينين في الدار او الى ان يخرجوا منها فانها لا تتبعض تلك الاعيان وانما اخرجت هذه
العبارات احوالا لا اعيانا بخلاف ما اذا استثنيت الاحاد فيكون ما اخرج الاحوال باقيا
على الحقيقه وما اخرج الاعيان غير باق فيكون مجازا قلنا يخرج الاحوال يخرج الاعيان
فيكون في الجميع مجازا بيان ذلك انك اذا قلت اكرم بني تميم ان كانوا دخلوا الدار على ان الشرط والصفه قد يتناولان الاعيان لانك اذا قلت اكرم بني تميم اذا كانوا من بني سعد او الكاينين من
بني سعد فقد اخرجت غيرهم من الاشخاص هكذا صح تقرير مذهب القاضي عبد الجبار
ومحمد في المعتمد وغيره وقد ظن ابن الحاجب ولم يصب في ظنه ان اخرجه الاستثنا
ليس لكونه مجازا في الباقي معه بل لكون الاستثنا عنده ليس بتخصيص وتبعه في هذا

الظن الامام المهدي عليه في المنهاج ونص القاضي يدل على ان الاستثنا عند
تخصيص قال في عدة الادلة **باب في ذكر** جمل الادلة التي يعرف بها
خصوص العام اعلم ان العام يعلم خصوصه من وجهين احدهما ما يتصل به من الكلام
والاخر ما ينفصل عنه من الادلة وما يتصل به من الكلام قد يكون استثنا وقد يكون شرطا
وقد يكون تقييدا بصفة ثم قال باب في ذكر تخصيص العام بالاستثنا السادس
هو قول القايل بان المخصص بالدلايل اللفظية على الاطلاق حقيقة قال كالثالث في احتجاج
وهو في حق هذا ضعف لان غير المستقل كالجزء من الكلام بخلاف المستقل فلا وجه
للتعميم السابع وهو الجويني قال العام كتكرير الاحاد المتعددة اذ هو كثرة مجتمعة من احاد
فان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما اختص ببعض الرجال ولا شك انه اذا
اقتصر على بعض الاحاد في المتكرر بقي الباقي حقيقة بالاتفاق فاذا اقتصر في العام
الذي هو بمنزلته بان اخرج عنه البعض فالباقي حقيقة ايضا والاقتصار جهة
المجاز حيث كان غير مقتصر فيه ثم صار مقتصرا قلنا لا نسلم ان العام كتكرير الاحاد بل
هو ظاهر في جميع الافراد الداخلة تحته فاذا اخرج عنه واحد خرج عن وضعه الاول قطعا
بخلاف المتكرر فانه نص في مدلوله قليلا كان او كثيرا وانما قيل انه مثلها اي مثل تكرير الاحاد
تبيينا لحكمه وضعه لا ان المقصود من ذلك تماثل الاحكام من جميع الوجوه للقطع بامتناع التماثل في
بعضها لما بيناه وايضا المسع كون الكلمة بحسب وضع واحد حقيقة ومجازا باعتبارين
وما ذكر في بعض شروح المفتاح من تجويز ذلك لا صحة له وتنظيره بلفظ الدابة اذا اطلقت على الفرس
باعتبار مجرد انه يدب على الارض يكون حقيقة لغة وباعتبار خصوصية الفرسية والد
بيب جميعا يكون مجازا لغة منظور فيه لان لفظ الدابة انما يكون حقيقة لغة اذا استعمل في المعنى
العام وانما يكون مجازا اذا استعمل في خصوص المقيد فالمعنى الحقيقي والمعنى المجازي مختلفان
لا متحدان كذا حققه العلامة السمرقندي الثامن وهو الشيخ الحسن وحفيده قالا في
ما خص بالدليل المتصل كالثالث في احتجاجه يعني ان لفظ العموم قد صار مع الاستثنا ونحوه
كلفظ موضوع لما بقي وقالا فيما خص بالدليل المنفصل ان جهة الحقيقة فيه كالاول و
جهة المجاز كالسابع يعني ان كلامهما في جهة الحقيقة ككلام الاول من المخالفين للمذهب المختار
وفي جهة المجاز ككلام السابع **وتقريره** ان تناول العام المخصوص للباقي باق وذلك
جهة الحقيقة والاقتصار على بعض ما يطلق عليه دون بعض جهة المجاز والجواب الجواب

مسئلة اختلف في العام المخصص بمبين هل يصح الاحتجاج به بعد التخصيص
مع الاتفاق على ان المخصص بمجمل نحو قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم لا يبقى
حجة فيما بقي لان كل فرد يجوز فيه ان يكون مخرجا وان لا يكون كذا قيل وفي حكاية الاتفاق
نظر فان ابن برهان في الوجيز حكى الخلاف في هذه الحالة وصحح العمل به مع الابهام قال لانا اذا
نظرنا الى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج ام لا والاصل عدمه فيبقى على الاصل ونعمل به الى

ان يقوم الدليل

بالقرينة ان الدليل المخصص معارض للعام وانما يكون معارضا عند العلم به انتهى ونقل
ابن الساعاتي العمل به عن بعض الحنفية وكذا اصحاب اللباب والبزدوية وغيرهم وحكاه ابن العين
القطان عن بعض الشافعية والقول به في غاية البعد لان اخراج المجهول من المعلوم يصير المعلوم
مجهولا **والمختار ان** المخصص بمبين حجة في الباقي وهو قول الجمهور وقيل لا يكون
حجة فيما بقي واليه ذهب ابو ثور وعيسى بن ابان وقيل ان بقي جمع في اقل الجمع اثنين او ثلثة
على الخلاف فيه لان الدليل على ذلك قال الصفي الهندي ولعل هذا القول لمن لا يجوز التخصيص
الى الواحد وقيل ان خص بمتصل فهو حجة في الباقي لا ان خص بمنفصل وهو قول الشيخ
ابي الحسن الكرخي ومحمد بن شجاع الثلجي بالثا المثلثة والجيم وقد وقع في مختصر المنتهى نسبة هذا
القول الى البلخي بالبا الموحدة والخا المعجمة ولا يبعد انه تصحيف الثلجي بالمثلثة والجيم وقيل
ان لم يفتقر الى بيان على معنى انا لو تركنا وظاهر العموم من دون التخصيص كنا نمتثل ما
اريد منا ونضم اليه ما لم يرد منا نحو قوله تعالى اقتلوا المشركين المخصص باهل الذمة فهو حجة
وان كان بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص لم يمكنا امتثال ما اريد منا من دون بيان فانه
لا يكون حجة مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة فانا لو تركنا وظاهره لم يمكنا امتثال ما اريد منا
من الصلوة الشرعية قبل تخصيصه بالحايض لاستتاره قبل اخراجها الى بيان الصلوة الشرعية
وكذلك بعد اخراجها **وهذا اختيار** القاضي عبد الجبار من المعتزلة وكلام ابي
طالب يومي اليه وقيل ان انبا لفظ العموم عن الباقي فهو حجة فيه والا فلا بمعنى ان التخصيص
ان لم يمنع من تعليق الحكم في الباقي بالاسم العام فهو حجة فيه وان منع من تعليق الحكم فيه بالاسم العام
واوجب تعليقه بامر لا ينبي عنه الظاهر لم يجز التعلق به وهذا مذهب الشيخ ابي عبد الله
البصري ومثل الاول بقول الله عز وجل واقتلوا المشركين لان قيام الدلالة على المنع من قتل معطي
الجزية لا يمنع من تعليق القتل بالشرك ومثل الثاني بقول الله تعالى والسارق والسارقة فا
قطعوا ايديهما لان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق يمنع من تعليق القطع بان قد
يقتضي وقوفه على الحرز والقدر وذلك امر لا ينبي عنه اللفظ هذه المذاهب المشهورة في
هذه المسئلة وقد حكى الغزالي في المنخول عن ابي هاشم قولا اخر وهو انه يتمسك به في واحد
ولا يتمسك به في جمع **لنا في انه حجة** فيما بقي دليلان الاول الاجماع من الصدر الاول
وهو استدلال الصحابة مع التخصيص وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا من ذلك احتجاج فاطمة
رضي الله عنها على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية مع انه مخصص
بالقاتل والكافر ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر في
حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركنا صدقة ومنه احتجاج
عمر على ابي بكر في قصة قتال مانعي الزكاة بالحديث المتقدم وغير ذلك كثير على انه لا يكاد يوجد
في ادلة الاحكام عموم غير مخصوص فابطال حجية العام المخصوص ابطال لحجية كل عام والثاني
في قوع القطع بانه اذا قيل اكرم بني تميم وقيل ثانيا بكلام منفصل لا تكرم زيدا

وهو منهم فترک اکرام سایر بنی تمیم عد عاصیا ولولا انه ظاهر فیما عدی صورة التخصیص
حجة فیه لما عد عاصیا بالترک وایضا العام قبل التخصیص کان حجة فی کل واحد من اقسامه
اجماعا والاصل بقا ما کان علی ما کان حتی یوجد معارض والاصل عدمه فمن ادعاه یحتاج الی
الدلیل وعدم الحکم فی بعض الافراد لایصلح معارضا لان عدم الحکم فی فرد لاینافی ثبوته فی الاخر
احتج الاولان وهما القایل بانه لایکون حجة اصلا والقایل بانه یبقی حجة فی اقل الجمع
اما الاول فبان حقیقة العموم وذلک غیر مراد وسایر ما تحته من المراتب مجازات لم یدل الباقی
احد المجازات فقد تردد فیما بقی وفی کل مرتبة منه ای مما بقی مجازا فصار مجملا فیها
فلا یبقی حجة فی شی منها واما الثانی فقال اقل الجمع هو المتحقق والزاید علی الاقل مشکوک فیه
فلا یصار الیه قلنا لانسلم ان الباقی متردد فیه او مشکوک فیه وانما ذلک لو کانت المراتب
متساویة ولا دلیل علی تعین احدها ولیس کذلک لما سبق من الدلیل علی وجوب الحمل علی
ما بقی **واحتجاج** الثالث وهو الکرخی ومن وافقه کالاول فی الدلیل التخصیص
بالدلیل المنفصل اما مع التخصیص بالدلیل المتصل فانه یبقی عنده حقیقة فی الباقی کما سبق
له فی المسئلة التی قبل هذه فیکون متبادرا فیه لا مترددا الاخران وهما القفال والبصری
احتجا بان العام المفتقر الی البیان وغیر المنبی عن الباقی من العموم مجمل اما الاول فلعدم
الاکتفا بالظاهر فیه واما الثانی فلعدم انبا الظاهر عما تعلق به الحکم فی الباقی قلنا فی الجواب عن
ذلک اما الاول فلا امتناع العمل فیه ان بین المراد واما الثانی فلا اجمال فیه فلا یمنع العمل
بیان ذلک ان قوله تعالی والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما عام فی کل سارق سرق قلیلا او
کثیرا من حرز او غیر حرز فقیام الدلالة علی المنع اشتراط الحرز وقدر مخصوص من المال لایمنع
العلم بوجوب قطع من سرق من حرز ذلک القدر المخصوص کما ان قیام الدلالة علی المنع من قتل
معطی الجزیة والمعاهد لایمنع العلم بوجوب قتل المشرک الذی لایکون کذلک مسئلة
اختلف فی الوقت الذی یجوز للمجتهد العمل بحکم العموم فیه ومختار المتن والجمهور علی انه
لایجوز ان یعمل بالعام قبل ظن عدم المخصص فیجب البحث عنه لتوقف ظن عدم
المخصص علیه لکثرة المخصص فی الشرع حتی قیل لاعام الا مخصص الا قوله تعالی والله
بکل شی علیم وقال الباقلانی ومتابعوه انه لابد من القطع بانتفا المخصص حتی انه الی الجزم
بعمومه والعمل به مع احتمال وجود المعارض للعموم ممتنع فاذن لو لم یحصل القطع بعدمه
یمتنع الجزم بعمومه والعمل به قالوا ویحصل ذلک بتکرر النظر والبحث واشتهار کلام العلما
من غیر ان یذکر احدهم مخصصا وحکا الغزالی قولا متوسطا وهو انه لایکفی الظن ولایشترط
القطع بل لابد من اعتقاد جازم وسکون نفس بانتفایه وقال الصیرفی والبیضاوی والیه
میل الرازی انه یجوز العمل بالعام الی ان یظهر الخاص ولایجب البحث ذهابا منهم الی
ان العموم حقیقة فی الاستغراق والحقایق یلزم التمسک بظاهرها من دون طلب للمجازات

لان الحقایق هی الاصل

لان الحقایق هی الاصل والتخصیص مجاز طاری والاصل عدمه والجواب ان کون الاصل
الحقیقة وعدم المخصص مسلم ولکنه لایفید ظنا بعدم التخصیص بل لایبعد ظن وجوده
قبل الطلب وذلک لسعة التخصیص خصوصا فی احکام الشرع والعمل فیها مع الشک او الوهم لایجوز
اتفاقا **فصل** التخصیص قصر العام علی بعض افراده هذا شروع فی بحث التخصیص وما
یتبعه والخلاف فی جوازه وفیما یجوز فیه وهو فی الاصطلاح کما ذکره یعنی حبس العام علی ذلک
البعض ومنعه من التجاوز عنه الی جمیع افراده والتخصیص کما یقال علی قصر العام علی بعض
افراده ومنعه من التجاوز عنه یقال علی قصر اللفظ علی بعض افراده وان لم یکن ذلک اللفظ
عاما فی الاصطلاح کعشرة والمسلمین وغیرهما مما له جز یصح افتراقها حسا او حکما
فان العشرة اذا اقتصرت علی خمسة باعتبار الاستثنا قیل انها قد خصصت والمسلمین
المعهودین نحو جانی مسلمون فاکرمت المسلمین الا زیدا یقال فیه قد خصص باعتبار الاستثنا
وذلک کما انه یقال له ای اللفظ المخرج عنه عام وان لم یکن عاما فی الاصطلاح کما فی المثالین
والمخصص بالفتح وهو العام المخرج عنه بعض افراده لا البعض المخرج عن العام کما زعمه بعضهم
فان المخصص هو الذی تعلق به التخصیص ودخله التخصیص وهو العام یقال عام مخصص ومخصوص
والمخصص المخرج بالکسر فیهما والمخصص حقیقة هو ارادة المتکلم لانه لما جاز ان یرید بالخطاب
خاصا وعاما لم یترجح احدهما علی الاخر الا بالارادة ویقال ای ویطلق المخصص ایضا علی
الدال علیها ای علی الارادة مجازا سوا کان ذلک الدال لفظیا او عقلیا تسمیة للدال باسم المدلول
الا انه مجاز قد اخرجته الشهرة الی حیز الحقیقة مسئلة ذهب اکثر القایلین بالعموم
الی ان التخصیص للعام جایز خبرا کان العام او انشا وذهب شذوذ من الناس الی انه لا
یجوز فیهما وحجة الاکثرین المعقول والمنقول اما المعقول فلان حاصل التخصیص یرجع
الی صرف اللفظ من جهة العموم الذی هو حقیقة الی جهة الخصوص الذی هو مجاز والتجوز
غیر ممتنع لا لذاته ولا لغیره واما المنقول فکثرة وقوعه اما فی الخبر فکقوله تعالی خالق کل شی
وهو علی کل شی قدیر وما تذر من شی اتت علیه الا جعلته کالرمیم واوتیت من کل شی مع تخصیصها
لانه تعالی لیس خالقا لذاته ولا قادرا علیها ولانها اتت علی الجبال والارض ولم یجعلها
کالرمیم ولانها لم تؤت السما والارض واما فی الاوامر العامة فکقوله تعالی اقتلوا المشرکین
السارق والسارقة فاقطعوا الزانیة والزانی فاجلدوا مع تخصیصها بالعدم قتل اهل الذمة
وقطع کل سارق وجلد کل زان والنصوص العامة المخصصة اکثر من ان تحصی ولذلک لم یرد عام
الا وهو مخصوص غیر قوله تعالی والله بکل شی علیم ومستند النافین للجواز اما فی الخبر
فلما تقدم فی المجاز من انه کذب لانه ینفی فیصدق نفیه فلا یصدق هو والا لصدق النفی
والاثبات معا وهو محال فقولک جانی کل من فی البلد وقد تخلف بعضهم کذب لصدق ما جانی
کل من فی البلد والجواب المنع وصدق النفی انما هو یفید العموم لا مطلقا والاثبات

انما هو بقية الخصوص فلم يتوارد النفي والاثبات على شي واحد فكانا جميعا صادقين ولها
في الانشا فلانه لو جاز التخصيص فيه لزم البدا وهو ظهور المصلحة بعد خفائها والجواب المنع
ايضا والبدا انما يلزم لو اريد العموم البدا لكنه لم يرد من اول الامر العموم وانما اريد به الباقي
بعد التخصيص وبهذا امتنع تاخير البيان كما يجي ان شا الله تعالى **مسئلة** اختلف
في الغاية التي ينتهي التخصيص اليها والمختار وعليه الاكثر انه يجوز التخصيص بغير الاستثنا
ما بقي من العام قدر غير محصور وبه قال الامام يحيى رحمه وابو الحسين البصري والغزالي
والرازي والجويني واكثر الشافعيه ونسب الى المعتزلة عموما الا ان ظاهر اطلاقاتهم يوهم
انهم يجعلون هذا الحكم عاما في الاستثنا وغيره ولكن كلامهم في الاستثنا يرفع ذلك
الايهام وعليك بتامل كلام ابي الحسين في المعتمد والامام يحيى في المعيار والغزالي في المستصفى
والرازي في المحصول والمنتخب وغيرهم تجدهم مصرحين في باب الاستثنا بما ذكرناه وجوز
التخصيص الى اثنين او ثلثه وهو مذهب القفال من الشافعيه في الجموع المحلاة بلام الاستغراق
نحو الرجال والمسلمين واما في غيرها فيجوز الى الواحد كالمذهب الاخر وبعضهم جوزه الى الاثنين
سوا كانت الصيغة جمعا او لا حكاه ابن برهان وغيره لا الى الواحد فلا يجوز وبعضهم جوزه
الى واحد مطلقا وانما المنع ان يكون التخصيص متعذرا وهو مذهب الشيخ ابي اسحق الشيرازي
وحكاه الجويني في التلخيص عن معظم اصحاب الشافعي قال وهو الذي اختاره الشافعي واليه
ذهب الشيخ الحسن الرصاص من اصحابنا ولابن الحاجب تفصيل لا يعرف لغيره وهو انه
ان كان التخصيص بالاستثنا والبدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعه واشتريت العشرة
احدها وان كان بمتصل غيرهما كالصفه والشرط جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلما
او ان كانوا علما وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت
كل زنديق وهم ثلثه او اربعه وقد قتلت اثنين منهم وان كان في غير محصور او في عدد كثير
فالمذهب قول الاكثر هذا كلامه ولم يبرهن الا على الطرف الاخير ولا وجه لقوله فان
كان بمتصل غيرهما كالصفه والشرط جاز الى اثنين للقطع بصحة قولنا من جاك من اهل المدينه
فاكرمه ان كان عالما مع ان العالم فيها واحد وهذا الا على قول الاكثر لان العبارة ليس
فيها دلاله على ان الباقي محصور ووجه المنوضه وقعت بالاتفاق واما التخصيص بالا
ستثنا فسياتي انه انما يشترط فيه عدم الاستغراق فيجوز الى واحد **لنا في**
الاستدلال على ما اختاره الاكثر انا نقطع بانه لو قال قايل قتلت كل من
في المدينه ولم يقتل الا ثلثه او اربعه عد لاغيا في قوله مخطيا فيه عند اهل اللغه
وكذلك نعد لاغيا مخطيا من قال اكلت كل رمانة في البستان ولم ياكل الا ثلاثا ومن قال كل من
دخل داري فهو حر وفسره بثلثه وبنا المذهبين الاولين وهما المجوز الى الثلثه والمجوز
الى اثنين على اقل الجمع كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقه في الثلثه او في الاثنين

والجواب

والجواب ان الكلام في اقل مرتبه يجوز تخصيص العام اليها لا في اقل المراتب التي يجوز استعمال
الجمع فيها والجمع ليس بعام ولا دليل على تلازم احكامهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر و
ما احتج به الثالث وهو المجوز الى الواحد على الاطلاق من قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون اطلق ضماير الجمع والمراد بها هو تعالى وحده لا شريك له وقوله تعالى
الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد بالناس الاول نعيم بن مسعود الاشجعي
وبالثاني ابو سفين ولم يعده اهل اللغه مستهجنا مع قيام القرينه فجاز التخصيص
الى الواحد اذا وجدت القرينه ومن جواز اكرم الناس الا الجهال والعالم واحد
بالاتفاق ومن صحة قولك اكلت الخبز وشربت الما مريدا الاقل شي مما يتناوله الما
والخبز علم ذلك من اللغه بالضروره فالجواب عن جميع ذلك انه خارج عن محل النزاع فلا
يقوم شي حجة في المدعا اما قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فانه
للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شي واما قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان
الناس قد جمعوا لكم فالناس هنا للمعهود والمعهود ليس بعام وجاز اطلاق الناس على نعيم
وحده لانه من جنس الناس وكالمعهد كلامهم والاستثنا مستثنى عن الكليه المدعاه وكل
واحد من الخبز والما في المثالين ليس بعام والتعريف فيهما انما هو للعهد الذهني كما في
ادخل السوق واما الاحتجاج بان استعمال العام في غير الاستغراق استعمال له في غير ما
وضع له فليس جواز استعماله في البعض اولى منه في البعض الاخر فجوابه بان استعماله انه
قد تقرر ان المجاز لا يجب اطراده فاذا ثبت استعماله في بعض المعاني المجازيه لم يجب
استعماله في البعض الاخر وان وجدت العلاقه كما جا استعمال النخلة في الطويل من الانسان
ولم يجي استعمالها في كل طويل على ان اللغه انما تثبت بالنقل لا بالدليل والترجيح **فصل**
في بيان الطرق التي يعرف بها تخصيص العام وهي قسمان بينهما بقوله والمخصص متصل
لا يستقل بنفسه ومنفصل يستقل فالمتصل منه ما يخرج المذكور وهو امران احدهما
الاستثنا المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال اخرج الجهال وهو مذكور في الكلام واما
الاستثنا المنقطع فلا تخصيص فيه والثاني الغايه نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا فانه
يخرج الجهال ايضا وهو مذكور في الكلام ومنه ما يخرج غيره الى غير المذكور في الكلام
وهو ثلاث احدها الشرط مثل اكرم الناس ان كانوا علما والثاني الصفه مثل اكرم
الناس العلما والثالث بدل البعض مثل اكرم الناس العلما منهم فانه يخرج الجهال فيهما
جميعا وهو غير مذكور في الكلام حاصل المتصل هذا شروع منه في الكلام على القسم
الاول وهو المخصص المتصل وقدم منه الاستثنى فقال مسئلة الاستثنا ينقسم الى
متصل ومنقطع لانه ان كان المستثنى بعض المستثنى منه فالاستثنا متصل والا فهو
منقطع ولا مدخل للمنقطع في التخصيص ولا يعرف خلافا في صحته لغة وانما اختلف في كونه

الاستثناء في المنقطع حقيقة او مجاز بمعنى انهم اختلفوا في صيغ الاستثناء اذا
استعملت في المنقطع نحو جاني القوم الا حمارا اهل هي مستعملة فيما وضعت له فيكون
حقيقة او في غير ما وضعت له فيكون مجازا واما لفظ الاستثناء فانه حقيقة عرفية
في القسمين بلا نزاع وعلى القول الاول وهو كونها حقيقة اختلفوا ايضا في كونه مشتركا
لفظيا بين المتصل والمنقطع بمعنى ان الصيغ وضعت لكل واحد منهما وضع
مستقل والمشترك بينهما بمعنى انها وضعت للقدر المشترك بينهما فيكون من قبيل
المتواطي فهذه ثلاثة مذاهب وذهب الى كل منها طايفة فالاكثرون الى ان صيغ
الاستثنى في المنقطع مجاز وذلك لان تبادر المتصل دليل المجاز ولاجل تبادرها
في المتصل لم يحملها علماء الامصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل وحده على
التواطي اي حد الاستثناء باعتبار كونه مشتركا بالاشتراك المعنوي بين المتصل
والمنقطع ان يقال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها فقوله ما دل على
مخالفة هو الجنس العام لانواع التخصيص وغيرها وقوله بالا غير الصفة يخرج ساير
انواع التخصيص ومثل قام زيد لا عمرو وتقييد الا بغير الصفة احتراز عن الا التي هي
صفة وهي ما كانت تابعة لجمع منكور غير محصور اي لجمع لا يدخل فيه ما بعدها لو سكت
عنه نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله واخواتها اراد بها ما يرادف
معناها من الاسماء والافعال والحروف نحو ليس ولا يكون وما عدا وما خلا وعدا وخلا
وحاشا وسوى وغير عند حمله على الا وهي معلومة معينة **واعلم ان الاستثنى**
قد يقال بمعنى المصدر وهو الاخراج او المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج او المذكور بعد
الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك وهو المقصود بالتعريف هنا واما حده
على الاشتراك اللفظي او على المجاز في المنقطع والحقيقة في المتصل فلا يمكن بينهما في حد
واحد لان مفهومهما حقيقتان مختلفتان لا يجمعهما مفهوم مشترك كما هو المفروض بل
يزاد في حد المنقطع من غير اخراج فيكون حد الاستثناء المنقطع ما دل على مخالفة بالا
غير الصفة واخواتها من غير اخراج فبه يمتاز عن المتصل ويزاد في حد المتصل مع اخراج
ليمتاز بهذه الزيادة عن المنقطع وهو ظاهر فعلى هذين القولين يكون الاخراج وعدمه
جزئين من الماهيتين والقايل بالتواطي يمنع كونهما جزئين ويدعي انهما شرطان خارجان
عن تمام الماهية وحد الاستثناء المتصل بالمعنى المصدري وقد عرفته اخراج بحرف
وضع له اي الاخراج بكلمة وضعت للاخراج فالمراد بالحرف هنا ما يرادف الكلمة فلا يخرج
الاستثناء باخوات الا من الاسماء والافعال عن التحديد **مسئلة** واختلف في
دلالة الاستثناء المتصل وذلك لما كان يتبادر منه التناقض لان قولك علي عشرة الا ثلثة
فيه اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفيها صريحا ولا شك انهما لا يصدقان معا والتنا
قض غير جايز سيما في كلام الله تعالى اختلفوا في دلالته على وجه يندفع معه التناقض

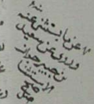
نقيل المستثنى وهو ما بعد الة الاستثناء غير داخل في المستثنى والاستثناء قرينة
فيكون المراد بعشرة في قولك علي عشرة الا ثلثة انما هو سبعة والا ثلثة قرينة لارادة
السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بغير الاستثناء كان يقال اقتلوا
اهل النجدة فانه مساو للمراد من المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين وهذا مذهب
الجمهور وقيل المجموع من المستثنى والمستثنى منه والالة بمنزلة اسم واحد بمعنى انه
موضوع لمعنى واحد وهو ما يفهم منه اخرا من غير تعبير الاول لمعنى ثم الاخراج حتى كان
العرب وضعت لمعنى السبعة عبارتين احدهما مفردة وهي سبعة والاخرى مركبة
وهي عشرة الا ثلثة وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني ونسبه الرضي الى القاضي عبد الجبار
واليه يميل كلام ابي الحسين البصري في المعتمد حيث قال فيه فثبت انه انما عني البعض
بمجموع الامرين وكلام صاحب الجوهرة من اصحابنا حيث قال فيها والذي يدل عليه
ان لفظة العموم قد صار مع الاستثناء ونحوه كلفظ موضوع لما ليس داخلا تحته ولكنهما
جعلا ذلك عاما في المخصص بالمتصل سواء كان استثناء او صفة او شرطا او غاية او بدلا
وقيل ان المستثنى داخل في المستثنى منه افرادا غير داخل تركيبا يعني ان المستثنى داخل في
المستثنى منه حقيقة باعتبار افرادهما من التركيب الاسنادي وهو غير داخل فيه باعتبار الا
سناد فلم يسند الا الى الباقي بعد الاخراج فالمراد بعشرة في قولك علي عشرة الا ثلثة هو معنى
عشرة قبل الاسناد ثم اخرج منه الثلثة بالاستثناء على التحقيق وحكم بالاسناد بعد الا
خراج فلم يسند الا الى سبعة وهذا مذهب ابن الحاجب وغيره **احتج** الاول بان
الاستثناء كغيره من المتصل فكما ان التخصيص بالشرط والصفة والغاية وغيرها يصير بها
المخصص مجازا فكذلك الاستثناء ولا يمكن الفرق بان الاسناد بعد الاخراج في الاستثناء خاصة
لان الاسناد في التحقيق بعد التخصيص في المتصل والمنفصل جميعا والا لزم ان لا يكون مجازا
في الباقي وان لا يمتنع تاخره عن وقت العمل وان يكون نسخا **وقد ابطل** هذا القول
بوجوه **منها** انه لو اريد بالجارية في قولك اشتريت الجارية الا نصفها نصفها لزم
استثنى نصفها من نصفها وهو استثناء مستغرق غير جايز بالاتفاق وايضا يلزم من
استثنى نصفها من نصفها التسلسل بيان ذلك انه لو اريد استثنى نصفها من نصفها
لكان المراد بالنصف المستثنى منه هو الربع لانه الباقي بعد اخراج النصف من النصف ثم يلزم
ان يكون المراد به الثمن لانه الباقي بعد اخراج النصف من الربع وهكذا الى ما لا نهاية واجيب
بانه لا يلزم من شريت الجارية الا نصفها الاستغراق او التسلسل لعود الضمير الى ظا
هر اللفظ ومراعاة جانب اللفظ في كلام العرب كثيرة جدا على انما يفهمه السامع قبل
القرينة اعني الاستثناء هو الكل والذي اطلق مجازا على نصف الجارية هو الجارية المقيدة
لا المطلقة كاشتريت جارية نصفها للغير فلم يتم التقييد بتمام القرينة تكون الملاحظ المعاني
الوضعية فلذلك رجع الضمير الى الكل الجارية وبما ذكرناه يتحقق ان الاستثناء اخراج بعض من كل

كما اجمع عليه وان العشرة نص في مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج
والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها كذلك لان الاستثناء وارجاع
الضمير بعد تمام القرينة **ومنها** ان اهل العربية اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض
من كل ولو اريد الباقي من الجارية لم يكن ثم كل وبعض واخراج واجيب بانه لا يلزم مخالفة الاجماع
على انه اخراج اذ هو اخراج ظاهرا يعني ان الاستثناء على هذا القول اخراج بحسب ما
يظهر لسامع المستثنى منه قبل سماعه للقرينة وكذا قال السكاكي حين ورد عليه انه اذا
اريد بالعشرة التسعة في قولك علي له عشرة الا واحدا لم يدخل الواحد فيها فلم يكن اخراج
ان دخول الواحد في حكم العشرة ليس معقودا من قبل المتكلم بحسب ارادته والا ناقض
كلامه اوله بل من قبل السامع لتناول العشرة الواحد بحسب الوضع على ان هذا الوجه يضمحل
بما ذكر في الجواب على الوجه الاول كما ينبهك عليه **ومنها** ان هذا القول مبطل للنصوص
اذ ما من لفظ متعدد المعنى الا والاستثناء لبعض مدلوله ممكن فيكون المراد هو الباقي
فلا يبقى نصا في الكل ونحن نعلم ان نحو عشرة نص في مدلوله **واجيب بانه** لا يلزم
منه ابطال النصوص للزوم الاتصال من المستثنى بالمستثنى منه وانما يبطله لو كان
مجوزا وان لم يسمع كما ان تجويز تخصيص اللفظ العموم بالمنفصل مبطل لنصوصيتها
وح لا نسلم ان امكان الاستثناء يبطل النصوصية كما ان الصفة في قولك هذه عشرة
مستثنى او مخرج منها واحد لا يبطل النصوصية على ان ما ذكر من عدم الملاحظ المعاني الوضعيه
قبل قيام القرينة وما ذكره السكاكي من ان دخول الواحد في حكم العشرة من قبل السامع لتناول
العشرة الواحد بحسب الوضع كاف في ابطال هذا الوجه **احتج** الثالث بانه قد ثبت
ان دخول المستثنى في المستثنى منه تناقض فلا يصح ان يكون المراد العشرة بكمالها
على عشرة الا ثلثة وعدمه اي دخول المستثنى في المستثنى منه خلاف الاجماع فلا يصح ان
يكون المراد بالعشرة السبعة فيتعين ان يكون المجموع هو الدال على الباقي وهما ممنوعان
يعني لا نسلم ان دخول المستثنى في المستثنى منه يقتضي التناقض لانا لا نحكم بانه داخل فيه
بحسب الارادة وانما دخوله باعتبار ملاحظة المعاني الوضعية ولا نسلم ان عدم دخوله فيه
على انه مراد خلاف الاجماع اذ لم يجمع الا على دخوله بالوجه الذي ذكرناه واما بمعنى انه مراد فا
دخوله فنفي الاجماع **وقد اورد لا**بطال هذا القول وجوه باطلة وقد
بينها دون الوجه في بطلانها بقوله ولا يرد خروجه عن قانون اللغة لانه ليس فيها
اسم مركب من ثلاث كلمات ولا اسم مركب معرب اوله وهو غير مضاف علم ذلك بالاستقراء ولا
يرد ايضا اعادة الضمير على جزء الاسم وهو الجارية في نحو اشتريت الجارية الا نصفها
والكناية عن الشيء المسمى بالضمير من خواص الاسم لان الضمير وهو اسم عبارة عن المرجع فيلزم
ان يكون المرجع اسما وكل اسم يدل على معنى وجزء الكلمة ليس بدال فليس باسم فلا يصلح
مرجعا للضمير ولا يرد ايضا مخالفة الاجماع على انه اخراج بعض من كل لا يرد ذلك

لان المفردات

لان المفردات مستعملة في معانيها والمجموع يصدق على الباقي يعني ان المجموع من نحو
عشرة الا سبعة موضوع للباقي بالوضع النوعي والمعاني الافرادية ليست مهجورة في
الموضوعات النوعية فانتفى الايراد الاول لانه لا تركيب مزجي فيه واعراب جزئه الاول
كاعراب المبتدا مع الخبر والاخراج حاصل وبهذا يندفع ايضا ما اورد من ابطال نصوصية العشرة
مثلا في مدلولها لان الايراد مبني على انها تصير مهملة في التركيب وقد علمت بطلانه واما النقض بنحو تأبط
شرا وبرق نحره ويعجبني عبد الله فليس بشيء لان الاول من باب الحكاية بالتركيب غير مقصود فيه بل
هو منقول وثانيا اسماء العدد فليس ما نحن فيه كذلك والثاني ثانيه مضاف **وهذا في** التحقيق
عين ما ذكر من ان المراد في هذا القول التعبير عن السبعة بلازم المركب نحو اربعة ضم اليها ثلثة كما
لتعبير عن الانسان بمجموع مستوي القامة الضاحك بالطبع واما القول الثالث فانه يحتمل
وهو الى الثاني اقرب يعني انه يحتمل الموافقة كلا من القولين وذلك لان المراد في قولك علي عشرة الا ثلثة
هو السبعة قطعا فان كان باعتبار انها مدلول مجازي فهو الاول والا فهو الثاني وتحقيق المقام ان
الاول جعل الاستثناء قرينة على ان المراد هو السبعة والثاني جعله جزءا من الدال على المراد والثالث
جعله قيدا فاحتمل كونه قرينة او جزءا الا ان اعتباره في ذاته وهو مقيد ولذا احكموا على
على الاخير بانه حقيقة فيهما كما صرحوا به في تقرير المذاهب وقد حمل بعضهم المذهب
الاول على ان المراد بمجموع العشرة الا ثلثة هو السبعة مجازا لا بالعشرة وحدها فيكون كالثاني
في استفادة السبعة بالمجموع وان افترقا في كون الاول مجازا **والثاني حقيقة** وليس
بشيء لان جمهور اهل العربية على خلافه وقد صرح صاحب المفتاح بان استعمال المتكلم للعشرة
مجازا في السبعة وان الا واحدا قرينة المجاز في قوله علي لفلان عشرة الا واحدا ولانه يلزم وجود
المجاز بلا قرينة وانه غير جائز اتفاقا ولانه يفهم من علي عشرة الا واحدا التسعة قطعا من غير قرينة
خارجية فلو كان هذا المجموع من حيث هو مجموع مجازا في التسعة لكان فهمها متوقفا على القرينة
الخارجية الزائدة على المجموع واللازم بين البطلان **مسئلة** الاستثناء شرطه الاتصال
بالمستثنى منه وهو ان يعد الكلام في العرف واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع
نفس او سعال مانع من الاتصال الحقيقي هذا مذهب اهل البيت عليهم وعليه الاكثرون
لنا في ذلك وجهان الاول قوله والا لما استقر عقد ولا ايقاع يعني لو صح
الانفصال ولم يشترط الاتصال لم يستقر عقد من العقود كالبيع والنكاح ولا شيء من الايقاعات
كالعتق والطلاق والتالي باطل اما الملازمة فللقطع بان تجويز الاستثناء يقضي بعدم الجزم بثبوتها
واستقرارها واما بطلان اللازم فلما فيه من التلعب وابطال التصرفات الشرعية وهو اتفاق والثاني
قوله ولاتفاق اهل اللغة يعني ان المعلوم من اهل اللغة العربية انهم يشترطون الاتصال
ولا يسوغون الانفصال وانهم لا يعدون قول من قال علي عشرة وقال بعد شهر الا ثلثة منتظما بل
يحكمون بانه لغو وروي عن ابن عباس خلافه وهو القول بصحة الاستثناء وان طال الزمان من غير
تعيين ومنهم من نقل عنه انه يجوز تراخيه الى سنة ومنهم من نقل عنه الى شهر والاشهر في النقل

ويرد على ظاهر القسم [illegible] هو معنى اقرب الى الاعتبار [illegible] صح

عنه الاطلاق من غير تقييد قال سعيد بن منصور حدثنا ابو معويه قال حدثنا الاعمش عن
مجاهد عن ابن عباس انه كان يرى الاستثنا ولو بعد سنه وذلك كالتخصيص بغيره يعني الحجه
فيما نقل عن ابن عباس القياس على التخصيص بغير الاستثنا من ساير المخصصات المنفصله بجامع
التخصيص وهو منقوض بساير المتصلات من الشرط والصفه والغايه في البدل فان دليله
يقتضي جواز انفصالها وهو باطل بالاتفاق قالوا ثانيا لو لم يصح لما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطيه فلانه عليه السلم افصح فصحا العرب واما الاستثنائيه فلانه
روي عنه عليه السلم انه قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله رواه ابو داود ولانه
روي ان اهل مكة بعثوا رهطا منهم الى اليهود يسالونهم عن اشيا يمتحنون بها رسول الله صلعم
فقالوا اسالوه عن ثلث فان عرفها فهو نبي سلوه عن اقوام ذهبوا في الارض فلا يدرى ما صنعوا
وسلوه عن رجل بلغ مشارق الارض ومغاربها وسلوه عن الروح فلما رجعوا سالوا رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم عن ذلك فقال غدا اجيبكم وتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن
لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله فقال ان شا الله رواه الحافظان محمد بن اسحق في كتاب
السير وابو بكر البيهقي في دلايل النبوه **ولايقال هذا** شرط وكلامنا في الاستثنا لان
من جوز الفصل في احدهما جوزه في الاخر اذ لا قايل بالفرق قلنا لا نسلم صدوره عن النبي صلعم
وسكوته في الروايه الاولى يحتمل ان يكون من السكوت الذي لا يخل بالاتصال الحكمي كما مر بيانه
ويحتمل ان يكون غيره وح نصار الى الترجيح والراجح هو الاول لما تقدم من الدليل جمعا بين الادله
واما في الروايه الثانيه فلا نسلم انه قال ذلك بطريق الالحاق لخبره الاول لجواز ان يكون المراد
قول ان شا الله عند قول افعل كذا وهذا كما اذا قال قايل لغيره افعل كذا فقال ان شا الله
اي افعل ان شا الله وقيل ان شرطه الاتصال في غير القران وهو قول ساقط قاله
بعض الفقها قال الجويني في البرهان وانما حملهم على ذلك خيال يخيلوه من مبادي كلام المتكلمين
الصايرين الى ان الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهات الوصول الى المخاطبين وان كان
قد تخلل الاستثنا فذلك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين وهذا
من هولا تقحم في العمايات وارتباك في غمرات الجهالات اذ الكلام ليس في الكلام الازلي بل في
العبارات التي بلغتنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا ينتظم
من وضع العربيه فصل صيغة الاستثنا ولو بعد يوم او اسبوع او سنه وهو قول ابن عباس

رضي الله عنه وعن طاوس هو على ثنياه ما دام في مجلسه وعن عطا بسني عن مقدار حلب ناقة
غزيرة ذكر ذلك كله النيسابوري وفي روايه اخرى عن سعيد بن جبير الى اربعة اشهر
وعن عطا والحسن ما لم يقم من المجلس وعن مجاهد الى سنتين وهذه الاقوال كلها ضعيفه
لما تقدم والمنقول عن هولا الايمه له تاويلات مبسوطه في بساط الغير ومن شروط الاستثنا
عدم الاستغراق فهو معطوف على الاتصال فلا يصح ان يكون المستثنى مثل المستثنى منه ولا
اكثر بالاجماع فمن قال له علي عشره الا عشره لزمه عشره والاستثنا باطل واما استثنا
المساوي والاكثر فصحيح عند الاكثر وقيل يشترط ان لا يزيد المستثنى على الباقي بعد

الاستثنا

بعد الاستثنا فيصح ح استثنا المساوي ولا يصح استثنا الاكثر وهذا قول الباقلاني
في احد قوليه واختاره ابن درستويه النحوي والحنابله ونقله ابن السمعاني وغيره عن الاشعري وقال
بعضهم انما يمتنع استثنا الاكثر اذا كان المستثنى والمستثنى منه عددا صريحا نحو على ثلثمائة
الا واحدا وخمسين بخلاف ما لم يكن صريحا نحو خذ ما في الكيس من الدراهم الا الزيف فانه يصح وان
كانت الدراهم مائة والزيف تسعه وتسعين وهو المقرر للحنابله في كتبهم وقيل يشترط
ان ينقص عنه فيكون المستثنى اقل من المستثنى منه فلا يصح استثنا المساوي والاكثر وهذا
القول نقله الشيخ ابو اسحق والامدي وغيرهما عن الحنابله وقد روي عن الباقلاني وان كان
تصحيحه بمنع استثنا الاكثر خاصه قال في مختصر التقريب كنا على تجويز استثنا الاكثر وهذا
والذي صح عندنا الان منع ذلك ولم يتعرض لاشتراط الاقليه ولكن في تقريره للادله ما يشعر
بمنع المساوي ايضا فلعله اخذ له هذا القول مما اشعرت به ادلته ونقل عن بعض اهل
اللغه استقباح استثنا عقد صحيح وان كان اقل من النصف نحو مائة الا عشره بخلاف الاخر
قالوا واما قوله تعالى فلبث فيهم الف سنه الا خمسين عاما فانما سوغه كون الخمسين كالكسر لا
نها نصف مائه وكانه قيل فلبث فيهم عشر مئين الا نصف مائه وفيه تعسف **تنبيه**
قال بعض العلما المخالف في استثنا الاكثر والمساوي لا يخالف في الحكم وانما يخالف في كونه من كلام العرب
استعملت ذلك فلا يسقط حكمه في الاقارير وغيرها عند الجميع قال بعض المانعين ان ذلك
وان لم يسمع في العربيه لكنه جايز في المعقول ومن ادعا فيه سماعا فقد اخطا لنا في الاحتجاج
لصحة مذهب الاكثرين قول عليه السلم فيما يرويه عن رب العزه واسع العطا تبارك وتعالى
رواه مسلم وغيره من حديث ابي ذر رضي الله عنه يا عبادي كلكم جايع الا من اطعمته فاستطعموني
اطعمكم وتقريرها بان يقال لو لم يجز استثنا الاكثر لما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلانه عليه السلم افصح العرب واما بطلان اللازم فللحديث
المذكور ولا شك ان من اطعمه الله اكثر هذا انما يقوم حجه على من منع استثنا الاكثر على الاطلاق
واما من يفرق بين العدد الصريح وغيره فلا **ولنا ايضا** انه لو لم يصح استثنا الاكثر لغه
لم يتفق عليه علما الامصار ولكنه قد وقع الاتفاق منهم على انه لا يلزم من قول المقر في اقراره
على عشرة الا تسعه الا واحد ولولا ان استثنا الاكثر ظاهر في وضع اللغه لما امكن اجماع
الاتفاق عليه عادة ولصار قوم ولو قليلا الى انه يلزمه العشرة لكون الاستثنا لغوا غير
صحيح كالمستغرق وهذا تقوم حجه على الجميع هكذا اقرر هذا الدليل في مختصر المنتهى وغيره
ورايت في كتب الحنابله ما يدل على بطلان استثنا الاكثر ولزوم العشره كلها قيل في احتجاج
للمانعين لا شك ان الاستثنا خلاف الاصل فانه بمنزلة الانكار بعد الاقرار ولكن خالفنا
هذا الاصل في الاقل وجوزنا استدراكه بالاستثنا لان الاقل قد ينسى لقلة التفات
النفس اليه فيستدرك وهذا المعنى مفقود في المساوي والاكثر قلنا لا نسلم فقدانه
فيهما ولكنه قد ينسى الاكثر كما اذا كان على انسان الف درهم وقد قضى من ذلك تسعمائه وتسعه

وتسعين ويئس انه تقضى ذلك فيعقد بالف ويذكر في الحال القضا ليستدرك بالاستثنا
وان كان الاكثر لساق الاقل على انه لو كان ماذكروه صحيحا لما صدر من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
واجمع عليه علما الامصار **مسئلة** اختلف في الاستثنا الوارد بعد امور متعدده
هل يكون استثنا من الجميع اومن الاخير فقط ولانزاع في امكان رده الى الجميع والاخير وانما
النزاع في الظهور وذلك مثل قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهدا
فاجلدوهم ثمانين جلده ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
وتحرير محل النزاع شروط منها ان تكون تلك الامور جملا كما عبر به الاكثرون لامفردات
قال في كلام ابن الحاجب وغيره ما يوجد منه الاتفاق على انه بعدها يرجع الى الجميع ومنها
ان يكون معطوفا بعضها على بعض كما صرح به البعض ودل عليه امثلة الاخرين واوهمه كلام
البيانيين يقتضيه لان الفصل ان كان لكمال الانقطاع فهو قرينه على انه لايعود الى الجميع
والنزاع انما هو في المحتمل الذي لم يقم عليه قرينه قال بعض علما الاصول لاخلاف في عود الا
ستثنا الى ماقام عليه الدليل من كل اومتقدم اومتاخر وانما الخلاف فيما تجرد عن القرينه
ولم يكن فيه مايدل على شي من ذلك ومنها ان يكون العطف فيها بالواو وخاصة عند البعض
وعند الاخرين انه يشترط ان يكون بالواو وغيرها مما يقتضي المشاركه قال بعضهم
والتقييد بالواو اما لظهور حكم المسئله فيها اولان ما في معناها كالفرع عنها اما مالم يكن في
معنى الواو في الجمع كلكن وبل واو ولا واما وام فان الاستثنا يعود الى الاخيره بلانزاع وقد
اشار المتن **بقوله** قيل وهو بعد جمل بالواو للجميع الى هذه الشروط جميعا
وهذا راي الجمهور من ائمتنا والشافعيه وقيل ان الاستثنا يكون للاخيره من الجمل خاصه
وهو مذهب الحنفيه وقيل بالوقف اما لخفا المدلول فلا يدرى انه حقيقه في ايهما
اولانتفا القرينه يعني ان اهل اللغه قد استعملوه فيهما والاصل في الاستعمال
الحقيقه فيكون مشتركا والمشترك يتوقف فيه الى ظهور القرينه والمفروض ان لاقرينه
والاول مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني والغزالي وغيرهما والثاني مذهب المرتضى الموسوي
وكلام ابن الحاجب يرجع الى احد هذين القولين يظهر ذلك مع التامل فيه وهذان المذهبان
يوافقان الحنفيه في الحكم وهو عدم الرد الى غير الاخيره بلاقرينه لا في التخريج لان عدم ظهور
التناول غير ظهور عدم التناول وقيل ان تبين في الجمله الثانيه اضراب عن الجمله الاولى
فللاخيره يكون الاستثنا والا فللجميع وهذا مذهب القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري
وقال ابن برهان انه مذهب الشافعي ويظهر الاضراب في مسائل منها ان تختلف الجملتان
نوعا وقصة نحو اضرب بني تميم والفقهاء هم اصحاب ابي حنيفه الا اهل البلد الفلاني فان
الاستثنا يرجع الى ما يليه اذ لاشك انه ادل على استيفا الغرض بالكلام من العدول عنه الى قصة
اخرى ونوع اخر ونفي رجوع الاستثنا اليه تنتقض للقول بان المتكلم قد استوفى غرضه منه
ومنها ان يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما نحو اضرب بني تميم واكرم ربيعه الا الطوال فان استقلال

كل واحد من الكلامين ومباينته للاخر مفيد للاضراب ومنها ان يختلفا في الاسم فقط من
غير اضمار للحكم نحو سلم على بني تميم وسلم على ربيعه الا الطوال ومنها ان يختلفا حكما فقط من
غير اضمار للاسم والحكمان لايشتركان في غرض من الاغراض نحو سلم على بني تميم واستاجر بني تميم
الا الطوال قال ابو الحسين الاشبه في هاتين الصورتين رجوع الاستثنا الى ما يليه وان لم يكن في
الظهور كما تقدم وذلك لعدول المتكلم عن الكلام الاول ودلالته استيفا غرضه منه واما ما
لايكون الكلام الثاني فيه اضراب عن الاول فيتبين في مسايل منها ان يختلفا حكما فقط
والحكمان يجمعهما غرض واحد نحو سلم على ربيعه واكرم ربيعه الا الطوال فان الحكمين يجمعهما
الاعظام ومنها ان يختلفا حكما فقط مع اضمار الاسم نحو اكرم ربيعه واستاجرهم الا من قام
ومنها ان يختلفا اسما فقط مع اضمار الحكم نحو اكرم بني تميم وربيعه الا من قام فان الاشتراك
في الغرض والاضمار دلالة معهما على استيفا الغرض من الكلام الاول فيعود الاستثنا
الى الجميع **هذا محصل ماذكره ابو الحسين** في المعتمد
وحاصله ان الجملتين اما ان يختلفا في النوع كالخبر والانشا اوفي الاسم المستثنى منه اوفي الحكم اوفي
الثلثه جميعا اوفي اثنين منها فهذه سبعه اقسام ما لا يختلف منها في الاسم وهو ثلثه اما
ان يكون الثاني ضمير الاول اولا وما لا يختلف منها في الحكم وهو ثلثه ايضا اما ان يكون الحكم
في الثانيه مضمرا اولا هذا ما يقتضيه كلامه وان كان الظاهر مع اضمار الحكم انه من عطف
المفرد وما يختلف منها في الحكم وهو اربعه اما ان يشترك حكماهما في غرض كالتعظيم والاهانه
اولا فتكون الاقسام عشرين **حاصله** من تضعيف ثلثه وثلثه واربعه سبعة منها صور
ظهور الاضراب وهي ما لم يكن فيه شي من الاضمار والاشتراك في الغرض وثلثه عشر صور عدم
الاضراب وهي ما كان فيها شي من ذلك والامثله غير خافيه فيكون الاستثنا في اية القذف للجميع
لاضمار الاسم والاشتراك في الاهانه كما صرح به ابو الحسين وعدم رجوعه الى الجلد ان سلم لدليل
خارجي كما ياتي ان شا الله تعالى ولايخفى عليك ان المراد بالعود الى الاخيرة حيث كان الاستثنا بعد
جملتين فقط كما في الامثله اما اذا كانت الجمل اكثر من اثنين فانه قد يعود الى الاخيرة او الى الاخيرتين
والى اكثر والتعويل على تبين الاضراب فاذا رجع الاستثنا الى الجملتين الاخيرتين دون الاولتين
لاضراب عنهما دون الثانيه وعلى هذا فقس وهذا القول قد حمل القول الاول عليه
بناء على ان تبين الاضراب وظهور قرينه داله على تخصيص الاخيره بالاستثنا وقد عرفت
ان ذلك مما لانزاع فيه ومع عدم تبينه يتحقق الخلاف فيكون عند الاولين ظاهرا في الرد
الى الجميع واحسن ايضا يعني ان اكثر اصحابنا المتاخرين جعله المذهب المختار وحمل عليه
كلام القدما وذلك لوجهه الاول **قوله** لانه كالاستثنا بالمشيه والشرط لاتحاد
المعنى فيهما يعني انه لولم يعد الاستثنا الى الجميع لم يعد الشرط والاستثنا بالمشيه الواقعان
بعد جمل للجميع اما الاول فلاتحاد المعنى في الاستثنا والشرط وهو كون كل واحد منهما تخصيصا
بمتصل لايستقل بنفسه بل لاوجه لاجله يقال بوجوب رجوع الاستثنا الى ما يليه الا وهو
قائم في الشرط بل قال ابو طالب عليه السلم في المجزي ان الاستثنا شرط في المعنى لان المنفي

منهما ولعدم الاثر انه لا فرق بين ان يقال اقتلوا المشركين ان لم يدخلوا في الذمة وان يقال الا اهل
الذمة واما الثانية فلانه لا خلاف في رجوع الشرط والاستثنا بالمشية الى الجميع على ان الاصل اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشروط والصفة وغيرها فيجب ان يكون
الاستثنا كذلك كما لم يصرف عنه قرينة حملا على الاصل واتباعا للاستقرا الاتي ... قيل
يمكن الفرق بين الشرط والاستثنا لان الشرط وان تاخر فهو متقدم تقديرا لوجوب تقدم الشرط
على جزائه بخلاف الاستثنا قلنا تقديره تقدمه على ما يرجع اليه فلم لا يتعلق الشرط بما يليه بتقدير
تقدمه عليه ثم ان هذا الفرق على ما فيه لا يجري في الحال والصفة والظرف
وغيرها وهو ظاهر الثاني قوله ولان العاطف يصير الكلامين كالواحد بيان ذلك ان واو العطف في
المختلفات يقوم مقام واو الجمع في الاسما المتماثلات فكما ان الاستثنا في قولك جاني الزيدون الا ربيعة
بعد الا الطوال ولا يبعض ذلك بالجملتين المتباينتين لظهور عدول المتكلم فيهما عن الارتباط
الثالث قوله ولاستهجان التكرار للاستثنا بعد كل جملة فانك اذا قلت اضرب
من سرق الا زيدا ومن زنا الا زيدا ومن قتل الا زيدا كان ذلك مستهجنا ولو لم يعد الى الجميع لكان
التكرار عند قصد الرجوع الى الجميع غير مستهجن لتعينه طريقا الى المقصود واجيب
بمنع الاستهجان الا عند قرينة الاتصال ولو سلم فانما يستهجن لما فيه من الطول مع
امكان الاختصار بالا كذا من الجميع الرابع قوله ودفعا للتحكم وذلك لانه صالح للجميع
واستعماله فيه كثير فتخصيصه بالبعض تحكم واجيب بان القرب مرجح فلا تحكم احتج
ابو حنيفة واصحابه بان قالوا اية القذف لم يرجع الاستثنا فيها الى الجلد اتفاقا وتقريرها
ان الاستثنا لو وجب رجوعه الى الجميع مما تقدم من الجمل المجموع بينها بحرف العطف لرجع
الا الذين تابوا في اية القذف الى الجميع لكنه لا يرجع الى الجميع للاتفاق على عدم سقوط الجلد بالتوبة
قلنا ان سلم فلدليل يعني لا نسلم انهم اتفقوا على عدم رجوع الاستثنا فيها الى الجمل الثلاث
جميعا لان المستثنى هو الا الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو
المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد فيصح صرف الاستثنا الى الكل ولو سلم الاتفاق ...
على ان المستثنى هو الا الذين تابوا خاصة فلا يلزم من ظهوره للجميع العود اليه دائما بل قد يصرف
عنه لدليل وههنا كذلك فان الجلد حق لادمي فلا يسقط بالتوبة وانما يسقط باسقاط
المستحق قيل في الاحتجاج لهم ثانيا لو قيل على عشرة الا اربعة الا اثنين لكان الاثنين
للاخيرة وهو الاربعة فيفيد استثنى الاثنين من الاربعة فيلزم ثمانية قلنا انما لم يعد
الى الاول وهو العشرة لانه تعذر عوده الى الجميع لان الشي الواحد لا يكون مثبتا منفيا
فلو عاد الا اثنين الى الجميع لكان مثبتا لاستثنائه من المنفي وهو الاربعة منفيا لاستثنائه
من المثبت وهو العشرة فتعين الاقرب مرجحا لاعتماد اللغة للاقرب في غير موضع ولو تعذر
عوده الى الاخير فللاول مثل عشرة الا اثنين الا اثنين لاستحالة استثنا الاثنين من الا
ثنين فيكون الباقي ستة على انه غير النزاع يعني ان هذا الوجه مما احتج به الحنفية خارج
عن محل النزاع لما عرفت من اشتراط كون الاستثنا بعد جمل معطوف بعضها على بعض وقد

اعتقد بعض

وقد اعتقد بعض الحنفية عن هذا بان الرجوع الى الجميع اولى في المفردات كما تقدم وفي غير
العاطفة ايضا لان ما يجوز على المقيد يجوز على المطلق وفيه ان تعذر عوده الى الكل اقوى
قرينة صارفة له عن الاول ولا نزاع فيما قامت فيه القراين قيل في الاحتجاج لهم
ثالثا كمال الكلام الاول واطلاقه عن المغيرات معلوم ورفعه اي الكمال يرفع البعض بالا
استثنا مشكوك فيه والشك لا يقاوم العلم قلنا ما قدرتموه ممنوع فلا نسلم العلم بكماله
الاول لان تجويز كون الاستثنا من الجميع ينفيه قطعا فائدة كان بعض النحاة
يقول ان عود الاستثنا الى الجميع يلزم منه توارد عوامل على معمول واحد مع انه يرد ان
يكون المستثنى في الاية مجرورا ومنصوبا واجيب بان من يجعل العامل الا كالمبرد والزجاج
وابن مالك لا يلزمه شي من ذلك ومن يجعل العامل الجملة بكمالها كما يعمل عشرون في الدرهم يقول
انه حذف الاستثنا من المتقدم لدلالة المتاخر عليه والاحسن في الجواب
ما قاله بعض المحققين انه راجع الى الجميع ويكون الجملة الاخيرة اولى بالعمل فيه ادخالا له في
باب تنازع العاملين فصاعدا المعمول الواحد على ان سيبويه والخليل وابن مالك جوزوا
ذلك في نحو جاء زيد واتى عمرو العاقلان وقال النيسابوري حقه في الاية عند الامامين ان يكون
منصوبا لان الاستثنا عند الشافعي يعود الى الجميع ولا يمكن ان يكون الاسم معربا باعرابين
مختلفين في حالة واحدة لكنه يجب نصبه نظرا الى الاخيرة فيتعين نصبه نظرا الى ما قبلها
ايضا وان جاز البدل في غير هذه المادة مسئلة وهو يعني الاستثنا من الا
ثبات نفي وبالعكس عند اصحابنا والشافعية والجم الغفير خلافا للحنفية والا يكن كذلك لم
يكن لا اله الا الله في التوحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه انما يتم التوحيد
باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض انه انما يفيد النفي دون الاثبات فلو
تكلم بها منكر لوجود الصانع لما نافت معتقده ولا تم بها اسلامه واجيب بمنع
الملازمة فان المخالف انما يقول بان الاستثنا من الاثبات لا يكون نفيا ولا من النفي اثباتا في
النسبة الخارجية لا في النفسية بيان ذلك ان الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر
عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا
دلالة في اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية
ففي الاستثنا سوا كان من النفي او من الاثبات دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر
وهو عدم الحكم النفسي وهو باطل ولو سلم انهم في ما هو العمدة في ماخذ الاحكام وهو الانشا
لعدم دلالته على النسبة الخارجية ان الاستثنا يدل على ان للمستثنى حكما مخالفا للصدر فلا يكون
زيد الى اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم الاكرام وهم لا يقولون
به وايضا يقطع ان قول القايل ما قام الا زيد يدل على ثبوت القيام لزيد وانكاره يكاد
يلحق بانكار الضروريات وايضا اجمع اهل العربية انه من النفي اثبات وذلك مما لا يحتمل
التاويل قيل في الاحتجاج لمذهب الحنفية قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم لا صلوة الا بطهور

رواه الطبراني في المعجم الكبير والاوسط من حديث عيسى بن سبرة عن ابيه عن جده مرفوعا
موقوفا فلو كان الاستثنا من النفي يفيد الاثبات للزم ثبوت الصلوة بمجرد الوضو وانه باطل
باتفاق قلنا انما ذلك مبالغة فلا يصح ان يكون الحصر فيه حقيقيا تحقيقيا وانما يكون من
الحقيقي الادعائي وذلك لان الوضو لما كان امره متوكدا جعلت ساير الشروط بمنزلة العدم
كانه لا شرط لها غيره وايضا لا يخلو اما ان يكون المعنى لا صلوة الا صلوة كاينة بوضو فيكون
الجار والمجرور ظرفا مستقرا اولا باقترانها بوضو فيكون لغوا لاقتضاء الجار والمجرور الى
متعلق وذلك المتعلق هو المستثنى واما المستثنى منه فعلى الاول مذكور وهو النكرة المنفية
وعلى الثاني محذوف وهو باعم الوجوه والاستثنا مفرغ وح لا نسلم ان قولنا لا صلوة الا بو
ضو يقتضي صحة كل صلوة ملصقة بالوضو بل لا يقتضي الا صحة صلوة بوضو في الجملة
وكذا في الثاني لا يقتضي الا ثبوت الصلوة عند الاقتران بالوضو في الجملة وذلك عند استجماع الشرايط
وما يقال من انا اذا قلنا بصحة الصلوة الملصقة بالوضو لزم عموم الحكم في كل صلوة كذلك لعموم
النكرة الموصوفة بصفة مثل لا اجالس الا رجلا عالما ولدلالة الكلام على ان علة الصحة
هي الوصف المذكور فضعيف لان الاول ممنوع فان القول به مما قدح فيه كثير من العلما الحنفية
فضلا عن القايلين بان الاستثنا من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف
لا اكلم الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر لان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع
لا الفرد على ان القايلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق والثاني
يختص بما اذا كان الوصف صالحا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع وقد استدل
الحنفية بقوله عز وجل لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه لو اقتضى الاثبات لزم ان يكلف بجميع وسعها
لان وسعها جنس مضاف فكان عاما فيصير التقدير لا يكلف الله نفسا بشي الا بكلها تسعة
فانها مكلفة وليس كذلك وليس بشي فان العموم منتف بالاجماع واصل الاثبات باق في البا[قي]
واعلم ان المشهور من كلام الحنفية ان الاستثنا من الاثبات نفي متفق عليه وانما الخلاف في العكس
والمذكور في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفيا ولا من النفي اثباتا وانما هو تكلم بالباقي
بعد الاستثنا ومعناه انه اخرج الاستثنا وحكم على الباقي ولا حكم في الكلام على المستثنى ففي مثل
على عشرة الا ثلثة انما لم يثبت الثلثة بحكم البراءة الاصلية لا بدلالة الكلام وفي مثل ليس على
الا سبعة انما يثبت السبعة بحسب العرف وطريق الاشارة لا بحسب دلالة الكلام وكلمة التوحيد
يحصل بها الايمان من المشرك ومن القايل بنفي الصانع بحسب عرف الشارع وربما يأولون كلام اهل
العربية انه من الاثبات نفي بانه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم من باب اطلاق الاخص
على الاعم والملزوم على اللازم وفي هذه التاويلات من التعسف ما ترى مع انه ان صح اجماع
اهل العربية على كونه من الاثبات نفيا ما ذكروه من التاويل لمن اين لهم تاويل لما اجمعوا عليه
من كونه من النفي اثباتا **مسئلة** في حكم تعدد الاستثنا فنقول **اذا توالى** مثل جاني المكيون
الا قريشا الا هاشما الا عقيلا او على عشرة الا خمسة الا ثلثة الا واحدا **فكل تال مستثنى من**
متلوه ان امكن وكانت غير متعاطفة كما مثلناه وهذا مذهب البصريين والكسائي

وقال بعض النحاة

وقال بعض النحاة بعود المستثنيات كلها الى المذكور اولا ان لم يستغرقه والا بطل ما وقع
به الاستغراق وبه اجاب ابو يوسف حين سأله الكسائي فيمن قال له على مائة الا عشرة
الا اثنين فقال يلزمه ثمانية وثمانون وقال بعضهم باحتمال الامرين فيعمل في الاقرار با
ليقين ويلغو المحتمل **و**على المختار **كل وتر** من المستثنيات والوتر المستثنى الاول والثالث
والخامس وعلى هذا **منفي خارج وكل شفع** منها وهو الثاني والرابع والسادس ونحوها
مثبت داخل حيث كان الاستثنا **من الموجب** كما مثلناه فيكون قد جاءك المكيون
غير قريش مع جميع بني هاشم الا عقيلا ويلزمك بالاقرار سبعة لانك اخرجت خمسة
من العشرة فبقي خمسة وادخلت معها ثلثة صارت ثمانية ثم اخرجت منها واحدا فيكون
الباقي سبعة **وهو بالعكس** اذا كان **من غيره** اي من غير الموجب فكل وتر مثبت داخل
وكل شفع منفي خارج فاذا قلت ما جاني المكيون الا قريشا الا هاشما الا عقيلا فقد جاءك من
المكيين جميع قريش مع عقيل الا هاشما واذا قلت ما له على عشرة الا خمسة الا ثلثة الا واحدا
لزمك بالاقرار ثلثة لانك اثبت بالاستثنى الاول خمسة واخرجت منها ثلثة فبقي اثنان و
ضممت اليها واحدا فيكون الباقي ثلثة **الا** اذا كانت الاستثناءات **متعاطفة او لا يمكن**
من المتلو بان يستغرقه **فمن الاول** وهو المذكور قبلها **مع الامكان** لرجوع الجميع الى المذكور
اولا بان لا يكون مستغرقا له اما المتعاطفة فلان العطف يقتضي التشريك ولما كان الاستثنا
الاول راجعا الى المذكور قبله كان ما بعده كذلك لتحصل فايدة العطف وذلك حيث يمكن
ارجاع الاستثناءات كلها الى المذكور اولا بان لا تستغرقه والا بطل ما وقع به الاستغراق
واما غير المتعاطفة التي لا يمكن فيها ارجاع كل تال الى ما يليه متلوه فلانه يجب حمل الكلام
على الصحة ما امكن فاذا تعذر من المتلو وامكن من المذكور اولا وجب فاذا قلت على عشرة الا
اثنين الا ثلثة كان اللازم خمسة وهذا مذهب الجمهور وقال الفرا هنا ايضا ان الوتر
وهو الاثنان منفي خارج والشفع وهو الثلثة مثبت داخل فيكون معنى عشرة الا اثنين
ثمانية وقولك الا ثلثة ادخال فيزاد على الثمانية فيكون الاقرار باحد عشر وهو في غاية
الضعف لان الاستثنى بعد المنفي انما يكون مثبتا اذا كان من ذلك المنفي وقولك الا ثلثة لا
يمكن ان يكون من الاثنين فهو اما من عشرة كما ان الاثنين منها او من الثمانية الباقية بعد
الاستثنا الاول وكلاهما مثبتان فيكون الثلثة على التقديرين منفية فيكون الاقرار بخمسة
على الوجهين وان لم يمكن ارجاعها جميعا الى المذكور اولا بان تستغرقه نحو خمسة الا اثنين
الا ثلثة كان الاستثنا الثاني لغوا عند غير الفرا واما عنده فاللازم ستة **مسئلة الغاية**
كاتموا الصيام الى الليل هذا النوع الثاني من انواع المخصص غير المستقل وصيغة الغاية
الى وحتى وقد عرفت انهما مما تخرج المذكور فلا بد ان يكون ما بعد صيغتها مخالفا لما قبلها والا كانت

الغايه وسطا بخرجت عن كونها غايه وذلك كما فى الاية الكريمه وفى قوله تعالى قاتلوا
الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق
من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزيه عن يد وهم صاغرون فان الليل غير محل للصوم ويعطى
الجزيه خارج عن الامر بقتله واما قوله تعالى وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين فوجوب
غسل المرافق والكعبين انما هو لفعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم فان افادة الغايه لتقصر الحكم على ما
قبلها من جهة الظاهر كما ذكره ابو الحسين وغيره فجاز ان يدل الدليل على خلاف الظاهر
اولان الى ليست هنا للغايه وانما هى بمعنى مع كما قال بعض المفسرين انها كذلك فى الحكايه قوله تعالى
ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ويكون فعله صلى الله عليه وآله وسلم قرينه داله على ارادة
هذا المعنى اولانه لا يتم الواجب الا به فيكون واجبا بالتبعية لا بالاصالة كما ان غسل جزء من
الراس يجب تبعا لوجوب غسل الوجه وفى هذه المسئله اقوال احدها ان ما بعد الصيغه
لا يدخل فيما قبلها وهذا مذهب الجمهور وان اختلفوا فالاكثر على انه محكوم عليها بعدها
بنقيض حكم ما قبلها والاقل على انه مسكوت عنه مبقى على حكم الاصل وسيجى تحقيق هذا
الخلاف ان شاء الله تعالى ثانيها انه داخل مطلقا ثالثها انه داخل ان كان من الجنس نحو بعتك
الرمان الى هذه الشجره والواقع الفا رمانه والا فلا وهذا يحكى عن المبرد رابعها يدخل ان
لم يكن معه مفصل نحو بعتك من هذا الجدار الى هذا الجدار خامسها انه ان اقترن بمن لم يدخل
والا احتمل الامرين وهذا القول عزاه الجوينى الى سيبويه وانكر ابن خروف عزوه اليه
سادسها انه ان تميز عما قبله بالحس مثل اتموا الصيام الى الليل كان حكمه مخالفا لحكم ما قبله
وان لم يتميز حسا كان داخلا مثل المرافق فانها لا تنفصل عن اليد بمفصل محسوس غير مشتبه
بما قبله كانفصال الليل عن الصيام وهو اختيار الامام الرازى **وقد يتحد كل واحد منهما**
اى من الغايه **و**كل واحد من **ما قيد بها** وهو المغيا **وقد يتعدد** كل واحد منهما
ايضا اما **جمعا و**اما **بدلا** فهذه تسعة اقسام لان المغيا اما ان يكون متحدا نحو
اقتلوا اهل الكتاب او متعددا على جهة الجمع نحو اقتلوا اليهود والنصارى او متعددا على
جهة البدل نحو اقتلوا اليهود او النصارى فهذه ثلثة اقسام يجى مثلها فى الغايه نحو حتى
يعطوا الجزيه فاذا جعل كل واحد حتى يذلوا ويعطوا الجزيه حتى يسلموا او يعطوا الجزيه فاذا
جعل كل واحد من اقسام الغايه مع كل واحد من اقسام المغيا حصلت تسعة اقسام والحكم فى
ذلك واضح فان تقتضى ما مثلناه وجوب استمرار القتل للطايفه او الطايفتين او
احدهما الى ان تحصل الغايه او الغايتان او احدهما مسئله **الشرط مثل** قوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وهذا هو الثالث من انواع المخصص المتصل وهو ما
استلزم عدمه عدم امر مغاير ولا يرد على طرده جزء السبب اما اذا كان السبب متعددا
فلاحتمال ان يوجد المسبب بسبب اخر واما اذا كان متحدا فلان المراد باستلزام العدم

للعدم ان
يكون

للعدم ان يكون مجرد هذا مستلزما بالذات لذلك ومعلوم ان جزء السبب المتحد يستلزم عدم
مسببه لمجرد عدمه بل لعدمه وعدم تعدد السبب **وهو اقسام ثلث عقلى وشرعى ولغوى**
اما العقلى فكالحيوة للعلم فان العقل هو الذى يحكم بتوقف وجود العلم على وجود الحيوة واما
الشرعى فكالطهارة للصلوه فان شرطيه الطهارة للصلوة انما تستفاد من جهة الشرع
واما اللغوى فمثل ان علمتم فيهم خيرا من قوله تعالى فكاتبوهم الايه لان اهل اللغه وضعوا
هذا التركيب ليدل به على ان ما دخلت عليه اداة الشرط هو الشرط والمعلق به هو الجزا
وقياس الشرط اقتضا صدر الكلام ليعلم نوعه من اول الامر كالاستفهام والقسم وغيرهما
فى مثل الايه المتقدم جزا معنى اذ لا تنجيز فيه لا لفظا والا لجاز جزمه فى مثل اكرمك ان
دخلت الدار ولهذا اختلف فيه واتفق على اطلاق الجزا عليه والمراد بالشرط فيما نحن فيه
هو اللغوى وهو تعليق امر على امر بان او احدى اخواتها **وهذا** يعنى اللغوى انما
يستعمل فى السبب فان دخول الدار فى قولك ان دخلت الدار فانت طالق سبب للطلاق
يستلزم وجوده وجود الطلاق **او فى شرط يشبهه** وذلك من حيث ان الشرط يستتبع
وجود المشروط الذى لم يبق للمشروط امر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد
وجدت الاسباب والشروط كلها وانتفت الموانع فيلزم وجود المشروط فاذا قيل
ان طلعت الشمس فالبيت مضى فهم منه انه لا يتوقف اضائته الا على طلوعها **ولذلك** اى
ولانه انما يستعمل فى السبب او فى شرط يشبهه **يخرج ما لولاه لدخل لغه** اى بحسب اللغه
ودلالة اللفظ وان لم يدخل فى الواقع وحكم العقل والشرع فهى نحو اكرم بنى تميم ان دخلوا ووقفت
هذا على اولادى ان كانوا علما لولا الشرط لعم وجوب الاكرام الداخلين من بنى تميم وغير
الداخلين ولعم الوقف العالم من الاولاد وغير العالم **وقد يتحد كل** واحد **من الشرط والجزا**
ويتعدد كل واحد منهما **جمعا وبدلا** فهذه تسعة اقسام كما فى الغايه نحو ان دخل زيد
الدار او الدار والسوق او الدار او السوق فاعطه درهما او دينارا ودرهما او دينارا او د
رهما والحكم فى ذلك ظاهر فانه ان رتب جزاء على شرطين على الجميع لم يحصل الا عند حصولهما
وان كان على البدل حصل عند احدهما وان رتب جزاان على شرط حصلا عند حصوله ان
كان على الجمع والا حصل احدهما عنده فعلى هذا اذا قال لزوجتيه ان دخلتما الدار فانتما
طالقتان فدخلت احداهما لا تطلق واحده منهما وهو المقرر عند اصحابنا والحنفيه لانه
مدخول كلمة الشرط بجميع اجزائه شرط واحد وكل جزء من الجزا الصالح للجزائية جزا واحد وهو
الموافق لما تقرر فى العلوم العقليه من ان تعدد المقدم لا يقتضى تعدد الشرطيه بخلاف
تعدد التالى وللاصل المقرر ان المشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وقيل ان الداخله
تطلق اذ المراد عرفا طلاق كل واحدة بدخولها والعرف متبع ولكنه غير مسلم وقيل انهما
تطلقان لان الشرط دخولهما بدلا واللفظ لا دلالة فيه على البدليه مسئله **الصفه**
وهى النوع الرابع من انواع المخصص المتصل **مثل فى الغنم السايمه زكاه** فان التقييد
بالسايمه يقتضى تخصيصها بوجوب الزكاه فيها ولولا التقييد لعم الوجوب السايمه

والعلو فه وكانت الصفه مخرجه لبعض ما كان داخلا تحت العام والمراد بالصفه ما
اشعر بمعنى في الموصوف سوا كان نعتا او حالا او غيرهما وسوا كان مفردا او جمله او شبهها
نحو الزكاة في الشا السائمه او في شا تسام او عند سومها مسئلة بدل البعض وهو
النوع الخامس من انواع المخصص المتصل مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا وهذا النوع ذكره جماعه من العلما وانكره اخرون بنا على ان المبدل منه
في حكم الطرح فلا يتحقق فيه معنى الاخراج والتخصيص لا بد فيه من الاخراج فيكون التقدير ولله الحج
على المستطيع وهو بنا على اساس باطل فان السيرافي قال زعم النحويون انه في حكم تنحية الاول
وهو المبدل منه ولا يريدون الغاءه وانما ارادوا ان البدل قايم بنفسه وليس كالاول كتبيين النعت
الذي هو تمام المنعوت ومعه كالشي الواحد وفي كلام الرضي في شرح الكافيه ما يزيد ما ذكرناه
وضوحا والشرط اذا وقع بعد متعدد فانه للجميع لا الى الاخيره بلا خلاف فان المنقول عن
ابي حنيفه التفرقه بين الاستثنا والشرط فجعل الاول للاخير والثاني للجميع والنقل عن ابي
حنيفه مختلف فيما عداه اي فيما عدا الشرط مما لم يسلك حكمه من المخصصات المتصله وهي الغايه
والصفه وبدل البعض فظاهر اطلاق البيضاوي وغيره ان ابا حنيفه لا يخالف فيهما كا
لشرط وروى بعضهم عنه الخلاف فيهما كالاستثنا نحو اكرم تميما واعط مضر ان نزلوا
بك واكرم العرب والعجم المومنين ولا تصل الحائض ولا تصوم حتى تطهر ووقفت
على اولادي واولاد اولادي ارشدهم مسائل المنفصل لما فرغ من المخصصات
المتصله اخذ في المنفصله والمخصص المنفصل هو الذي لا يحتاج في ثبوته الى ذكر العام معه
وهو قسمان عقلي وحسي فالعقلي سيجيء مثاله والحسي كما في قوله تعالى في الريح المرسلة على
عاد تدمر كل شي فانه مخصوص بالحس لانا نشاهد اشيا كثيره لا تدمير فيها كالسموات والجبال
والاكثرون يقسمونه الى ثلثه اقسام فيجعلون السمعي قسما مستقلا ولا شك انه داخل في المحسوس
مسئلة الجمهور على انه يجوز التخصيص بالعقل وخالف فيه شذوذ من المتكلمين
وذلك كقوله تعالى الله خالق كل شي فعموم لفظه متناول لكل شي فيتناول ذاته لكونه شيا
من الاشيا مع انه ليس خالقا لها لقضا ضرورة العقل باستحالة كون القديم سبحانه مخلوقا
وهذا الاحتجاج مبني على ان المتكلم يدخل في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى ان الشي
يطلق على الله تعالى وفيه للمتكلمين مذهبان الصحيح اطلاقه عليه كقوله تعالى قل اي شي اكبر
شهادة قل الله ولقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فانه متناول لعموم لفظه كل من هو
انسان حقيقة لغه والعقل قاض باخراج الصبي والمجنون لكن لا بالضرورة بل بالنظر وذلك
للدليل الدال على امتناع تكليفهما قيل في الاحتجاج للمخالف لو كان دليل العقل مخصصا لما
يلزم تاخره والثاني باطل اما الاول فلان تخصيص الشي بيان للمراد منه والبيان يتاخر
عن المبين لامتناع البيان ولا مبين واما الثانيه فلان دليل العقل متقدم
على الخطاب بالضروره قلنا اللازم انما هو تاخره متصفا بالبيان ولا بطلان فيه انما الباطل
تاخر ذاته وتحقيق ذلك ان يقال قولهم يلزم تاخره ان ارادوا به تاخر ذاته فالاولى ممنوعه
وان ارادوا به تاخر كونه مبينا فالثانيه ممنوعه وذلك لان دليل العقل وان كان متقدما

في ذاته على الخطاب لكنه قبل وروده لا يوصف بكونه مبينا وانما يصير مبينا بعد
وروده مسئلة اتفقت الامه الا فرقة لا يعبأ بهم من الظاهرية على انه يجوز
تخصيص الكتاب به احتج الجمهور اما من جهة العقل فلانه يقتضي بان القاطع وهو الخاص
لقوة دلالته لا يبطل بالمحتمل وهو العام لاحتمال التخصيص فيه ولان العمل بالعام يبطل
الخاص بالكليه بخلاف العكس واما من جهة السمع فهو انه لو لم يجز لم يقع لكنه واقع في كتاب
الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فظاهرة واما استحالة التالي فلانه قد
ورد فيه كايتي العدتين عدة الحامل وعدة المطلقه فان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن مخصص لعموم قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان قيل
لا نسلم ان تخصيص المطلقات بهذه الايه لجواز ان يكون من السنه قلنا قد قيل انه وقع العلم بان
التخصيص انما هو بالايه لا بدليل اخر فمنعه مكابره مع ان الاصل عدم الغير قالوا تخصيص الكتاب
بالكتاب يخرج النبي صلى الله عليه واله وسلم عن كونه مبينا والتالي باطل فكذا المقدم اما الاول فلا
ستحالة ان يكون الشي الواحد مبينا بتبيينين واما الثانيه فللزوم مخالفه قوله تعالى وانزلنا
اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم اذ التخصيص تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول
فيلزم وقوع نقيض ما نطق به القران وانه محال والجواب ان ما ذكروه من الاحتجاج
بقوله تعالى لتبين للناس معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي
لاقتضائه ان يكون الكتاب تبيانا للكتاب لكونه شيا والحق انه صلى الله عليه واله وسلم المبين بالكتاب
والسنه لان الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنه فلا تخالف
ولا تعارض ويجوز تخصيص الكتاب بالسنه المعلومه اتفاقا سوا كانت معلومه بالتواتر
او بغيره كما قال ابن السمعاني انه محل الخلاف في خبر الاحاد اذا لم يجمعوا على العمل به اما اذا اجمعوا
عليه فيجوز التخصيص به بلا خلاف واختلف في السنه الظنيه على اقوال منها المنع مطلقا
وهذا القول حكاه ابو الخطاب عن بعض الحنابله ونقله الغزالي في المنخول عن المعتزله ونقله
ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقها ونقل عن طائفه من اهل العراق قالوا ولا
جل ذلك منعوا الحكم بالقرعة والشاهد واليمين ومنها الجواز مطلقا وهو اختيار ائمتنا عليهم السلام
كما صرح به الامامان ابو طالب والمنصور بالله عبد الله بن حمزه وعليه الجمهور ونقله الامدي
وابن الحاجب عن الائمة الاربعه لكن الاطلاق مقيد عند الحنفيه بالمشهور واما بغيره فيجوز
بعد التخصيص بمنفصل غير فعل لا بعد النسخ ومنها انه قيل بالجواز بعد التخصيص
بمنفصل قطعي في رواية وفي اخرى قطعي وظني كالمشهور والا فلا جواز وهذا القول
عزاه المتاخرون من الحنفيه والشافعيه الى الشيخ ابي الحسن الكرخي وروى ابو طالب عنه في
المجزي موافقه الجمهور لنا اجماع السلف من الصحابة والتابعين على التخصيص للكتاب
بالاحاد فمن ذلك قوله تعالى واحل لكم ما ورا ذلكم يدخل فيه نكاح المراة على عمتها
وعلى خالتها فخص بما رواه الجماعه عن ابي هريره قال نهى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم

ان تنكح المراة على عمتها او خالتها وللبخاري مثله عن جابر ومن ذلك ايات المواريث
فانها مخصوصة بما جاء في السنه من موانع الارث نحو ذلك ما رواه النسائي والترمذي وابن ماجه
والدارقطني والبيهقي عن ابي هريرة مرفوعا القاتل لا يرث وما رواه ابو داود والنسائي عن عمرو
بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا بلفظ لا يرث القاتل شيا وفي رواية ليس للقاتل ميراث
ومن ذلك حديث لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر متفق عليه **ومن ذلك قوله**
تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر فانه مخصص بقتل الوالد بولده والمسلم بالكافر
نحو ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل الوالد بالولد اخرجه ابن ماجه عن عمر بن الخطاب وعن ابن عباس
وبقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يقتل مسلم بكافر رواه احمد والترمذي وابن ماجه عن ابن عمر
واعترض بانهم ان كانوا اجمعوا فالمخصص هو الاجماع لا خبر الواحد وان لم يجمعوا فلا دليل
اذ الدليل انما كان هو الاجماع والفرض عدمه **واجيب** بان اجماعهم لم يكن على تخصيص
الايات مطلقا ليكون المخصص هو الاجماع بل كان على تخصيص الايات بالاخبار والاجماع دليل
عليه **قيل** في الاحتجاج للمانعين انه حدث بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة فاخذ الاسود بن يزيد كفا من حصا فحصبه
به وقال ويلك اتحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امراة لا
ندري احفظت ام نسيت وزاد الترمذي في روايته وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة
ولم يرو عن احد من الصحابة انكاره فلو كان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جايزا لما رد عمر حديثها
المخصص لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم باخراج المبتوتة طلاقها
من عموم المطلقات لان زوجها ابو عمرو بن حفص بن المغيرة كان قد بت طلاقها و
كان ينكر عليه **وقيل ايضا** في الاحتجاج للمانعين تخصيص الكتاب بخبر الواحد
يستلزم ترك العلم بالظن لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني فيلزم ترك القطعي بالظني
وايضا يستلزم جواز المعارضة بين القطعي والظني لانه اذا جاز ترك الاول بالثاني
فبالاولى ان يتعارضا **وايضا يستلزم جواز النسخ** للمعلوم بالمظنون لمثل ذلك ولان النسخ
ايضا تخصيص في الازمان والكل معلوم البطلان **قلنا** اما الاول وهو رد عمر لخبر فاطمة
بنت قيس فانما هو **للتردد في حفظها** لما امر به النبي صلى الله عليه واله وسلم ولذلك قال لا ندري
احفظت ام نسيت فعلل الرد بالتردد في حفظها ونسيانها لا لكونه خبر واحد على انه يحتمل
انه انما رد خبرها لكونه ناسخا للاية لتراخيه لا مخصصا والناسخ لا بد ان يكون في
قوة المنسوخ كما يجي ان شا الله **واما الثاني** فلا نسلمه لان **العام ظني الدلالة** في العمليات
لكثرة التخصيص في عموماتها فليس الا ترك الظني بالظني **واما الثالث**
فممنوع الملازمة و**لا تعارض** بينهما **لعدم التساوي** وانما جاز ان يكون الاحادي
مخصصا للكتاب لانه مبين للمراد من العموم غير رافع لشي منه ولا معارض **واما**
الرابع فممنوع الملازمة ايضا فيقال **لا يلزم نسخ للاجماع** الفارق بينهما فانه انعقد
على ان الكتاب لا تنسخه السنه غير متواترة نقل الاجماع السيد ابو طالب وابو عبد الله

وابو الحسين
البصريان

وابو الحسين البصريان والقاضي ابو بكر الباقلاني وفي المحصول ان الفرق بالاجماع جواب
الاصوليين قاطبة قال ابو طالب ولولاه لكنا نجوز النسخ به كما نجوز التخصيص به ولهذا
ذهب الشيخ ابو عبد الله البصري الى ان النسخ به كان جايزا في صدر الاسلام ووقع
الاجماع من بعد على المنع منه واستدل بقصة اهل قبا وهي انهم تحولوا في حال الصلاة الى
الجهة الكعبة حين وصل اليهم خبر نسخ القبلة وهو من اخبار الاحاد وتاوله ابو طالب
بانهم قد كانوا علموا وقوع النسخ جملة ولم يعلموا تاريخه فعملهم بالاحادي ليس نسخا
للمعلوم بالمظنون وانما هو اثبات لتاريخ النسخ المعلوم وهو بالاحاد جايز قال وهذه
طريقة ابي علي رحمه الله تعالى وتداوى اليها الشافعي ومنهم من فرق بين التخصيص والنسخ
بان التخصيص اهون لان النسخ يرفع الحكم دونه ولا يلزم من تاثير الشي في الاضعف
تاثيره في الاقوى **احتج الاخران** وهما ابن ابان والكرخي بان العام ان لم يخص بقطعي
او بدليل منفصل **قطعي** في تناول افراده **لم يضعف بالتجوز** اي بالعدول عن الحقيقة
الى المجاز اما اذا خص بقطعي كما ذهب اليه ابن ابان او بمنفصل كما ذهب اليه الكرخي
صار العام ظني الدلالة بالنسبة الى الاحاد بخلاف ما اذا خص بمتصل فان ذلك عند
الكرخي لا يصير العام مجازا في الباقي كما تقدم فيبقى دلالته على بقية الافراد قطعية فلا يجوز
تخصيص شي منها بخبر الاحاد كما اذا لم يخص بشي اصلا **والجواب ان فيه ما سبق**
وهو منع كون العام قطعيا في تناول افراده لاحتمال التخصيص بالنسبة الى اي واحد
منها قدر سوا كان قد خص بقطعي ومنفصل او لم يخص **ويجوز تخصيص الكتاب**
بالاجماع اجماعا **كاية القذف** وهي **قوله تعالى** والذين يرمون المحصنات الى
قوله فاجلدوهم ثمانين جلده فان عموم الموصول يوجب الثمانين للحر والعبد فخص
بالاجماع على تنصيف الجلد في حق العبد كالامة المنصوص عليها بقوله تعالى فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب وقياس العبد عليها مستند الاجماع ومن ذلك قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فانه يعم النسا
والعبيد وخصوا بالاجماع **وهو** يعني التخصيص بالاجماع ليس لذات الاجماع قطعا
لتراخيه لانه في زمنه صلى الله عليه واله وسلم محال وانما هو **لمعنى المخصص** وهو مستند الا
جماع والمخصص في التحقيق هو المستند **فان قيل** مستند الاجماع قد يكون قياسا
كما مر وفي التخصيص بالقياس خلاف كما يجي قلنا المقال في قياس لم ينعقد عليه اجماع على
ان مانع التخصيص بالقياس يخصص الاجماع المخصص بكون مستنده نصا صريحا
وهذا **كتضمن العمل بخلاف النص للناسخ** يعني كما ان عمل اهل الاجماع بخلاف ما هو
في حكم من غير عموم متضمن للتصريح بالنص بناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه لامتناع عمل اهل

الاجماع على خلاف النص من غير اطلاع على ناسخ له ولاجل هذا حكم على ان الاجماع
لا يكون ناسخا وانما الناسخ ما يتضمنه واطلاقهم القول بان الاجماع يصلح مخصصا
ولا يصلح ناسخا مجرد اصطلاح مبني على ان النسخ لا يكون الا بخطاب الشرع والتخصيص
قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما واما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ
والتخصيص في الظاهر بالاجماع وفي التحقيق بالمتضمن **مسئلة** ويجوز تخصيص
السنة بها اي بالسنة عند الجمهور والمخالف في ذلك اقل قليل والتفصيل ان السنة
العامة اما متواترة او احادية والمخصصة كذلك فالمسائل اربع **الاولى** تخصيص السنة
المتواترة بمثلها وقد روي عن داود القول بمعارضتهما **الثانية** تخصيص المتواتر با
لاحاد والخلاف فيها كالخلاف في تخصيص الكتاب بالاحاد كما صرح به القاضي ابو بكر البا
قلاني في التقريب والجويني في البرهان والبيضاوي في المنهاج وغيرهم **الثالثة**
تخصيص الاحاد بالمتواتر وهو قليل الوجود **الرابعة** تخصيص الاحاد بالاحاد
وهو كثير جدا وانما حكم الجمهور بجوازه في الاربع المسائل جميعا اما في الثانية فلما تقدم
في تخصيص الكتاب بالاحاد واما في البواقي فلوجهين للوقوع ولئلا يبطل القا
طع بالمحتمل **اما الوجه** الاول فتقريره ان يقال لو لم يجز تخصيص السنة بالسنة
لم يقع لكنه واقع اما الشرطية فظاهرة واما الاستثنائية فلان قوله صلى الله عليه واله وسلم
فيما سقت السماء العشر رواه ابو داود والنسائي عن ابن عمر مخصص بقوله صلى الله عليه
واله وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة متفق عليه من حديث ابي سعيد الخدري
وهو في السنة اكثر من ان يحصى **واما الوجه** الثاني فكما تقدم قالوا قال الله تعالى
في حق الكتاب تبيانا لكل شيء فلو بينت السنة لما صدق العموم لاستحالة ان يكون
الشيء مبينا بتبيينين **والجواب** مع تسليم استحالة ان يكون الشيء مبينا بشيئين
اذ قد يمنع استحالة اجتماع المبينات بناء على انها معرفات لا موثرات ان قوله تعالى تبيانا
لكل شيء معارض بلتبين للناس في قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما
نزل اليهم الخ اي ما سبق وهو قوله الحق انه المبين بالكتاب والسنة وقد عرفت
تقريره على انه يمكن الجمع بين الايتين بان تكون الثانية مخصصة للاولى ويجوز تخصيص
السنة متواترة كانت او احادا بالكتاب والاجماع عند الجمهور لئلا يبطل القاطع
الخ كما تقدم ولقوله تعالى تبيانا لكل شيء **وخالف في ذلك** شرذمة محتجين
بقوله لتبين للناس وهذا قد سبق تقريرا وجوابا **مسئلة** ويجوز التخصيص
بالمفهوم عند معتبره سواء فيه مفهوم الموافقة والمخالفة وذكروا فيه مثالا
لمفهوم المخالفة فقط وهو قوله مثل في الانعام زكاة في السائمة زكاة لانه لا
ضعف فاذا صح التخصيص بالاضعف فبالاقوى اولى ومن امثلة التخصيص بمفهوم
الموافقة قوله تعالى فلا تقل لهما اف فان مفهومه انه لا يؤذيهما بضرب ولا غيره

تخصيص العموم

تخصيص العموم قوله صلى الله عليه واله وسلم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه رواه ابو داود
والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم والبيهقي من رواية عمرو بن الشريد عن ابيه وقال الحاكم صحيح
الاسناد واللي المطل والمراد بحل عرضه ان يقول غريمه ظلمني وبعقوبته الحبس ونحوه ولذلك
ذهب اصحابنا ونقل عن كثير من الشافعية كالرافعي والبغوي والنووي ان الوالد لا يحبس في
دين ولده ومن امثلة التخصيص بمفهوم المخالفة قوله صلى الله عليه واله وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم
يحمل خبثا رواه الاربعة خص بمفهومه **قوله صلى الله عليه واله وسلم** الماء لا ينجسه
شيء رواه ابو داود والترمذي والنسائي عن ابي سعيد الخدري فان منطوق الثاني وهو عدم
تنجيس الماء قليله وكثيره شيء من النجاسات خصصه مفهوم الاول بالكثير وهو القلتان
فما فوقهما الدال لاجل الشرط على انه اذا لم يبلغ قلتين يحمل الخبث وهذا مجرد مثال والا فان
حديث القلتين ضعفه ابو داود ومع انه يحتمل ان يراد اذا بلغهما تنقاصا ضعفه عن احتمال
الخبث لا بمعنى دفع الخبث فيكون التخصيص بالمنطوق لا بالمفهوم والتخصيص بالمفهوم عند من
يعده حجة هو الصحيح للجمع بين الدليلين لانه دليل شرعي عارض مثله فلا يعدل الى اطراح
احدهما مع امكان العمل بهما ولو كانا مختلفين قوة وضعفا كما يخصص الكتاب والمتواتر
بخبر الواحد ويجوز تخصيص العموم بفعله عليه السلم عند اكثر القائلين بكون فعله حجة وقال الكرخي
وابن برهان ومن وافقهما انه لا يجوز واعلم ان العام اما ان يكون عاما للامة والرسول صلى الله عليه وسلم
او عاما للامة دونه صلى الله عليه وسلم ان كان الثاني ففعله لا يكون تخصيصا له عن العموم لعدم دخوله
فيه واما بالنسبة الى الامة ففيه الاقسام والمذاهب الاتية وان كان الاول كما لو قال الوصال
او استقبال القبلة عند قضاء الحاجة او كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل هذه
الاشياء التي حرمها فلا خلاف في ان فعله يكون مخصصا للعموم بالنسبة اليه واما بالنسبة الى
الامة فلا يخلو اما ان يجب اتباع الامة له في ذلك الفعل اولا فعلى الثاني يكون تخصيصا له دون
الامة فان وجب الاتباع **وهو الاول** فاما ان يجب بدليل خاص لذلك الفعل او بدليل
عام فبالخاص كما لو قال اقم لا يحل لاحد ان يصلي مكشوف الراس ثم صلى كذلك فهذا الفعل
نسخ لحكم العام المتقدم لارتفاعه عن الكل اما بالنسبة اليه فظاهر واما بالنسبة الى الامة
فلوجوب التاسي بدليل خاص لهذا الفعل وهو صلوا كما رايتموني اصلي ولكنه لا يجوز الا
بشرطه وهو وجوب تراخيه مدة تسع العمل بالمنسوخ كما سبق وكما سياتي ان شاء الله تعالى
وان وجب الاتباع له صلى الله عليه واله وسلم في فعله المخالف حكمه لحكم العموم بالعام اي بالدليل العام
لوجوب الاتباع في ذلك الفعل وغيره مثل خذوا عني مناسككم اي عباداتكم وقد او صلى بعد
تحريمه على الكل فانه على المختار يكون هذا العام القائل بوجوب المتابعة مخصصا بالاول
وهو العموم المتقدم ذكره وهو فيما مثلناه قوله صلى الله عليه واله وسلم لا وصال في الصوم وذلك
للجمع بين العمومين ولو من وجه فانه اولى من ابطال احدهما بالكلية فانا لو عملنا بدليل الا
تباع العام وهو خذوا والحديث لبطل قوله لا وصال في الصوم بالكلية بخلاف العكس

وهو ظاهر وذهب قوم الى ان العمل بالموافق الفعل اولى من المخالف بخصوص الفعل فكان
اقوى واليه الاشاره بقوله قيل الفعل اولى بخصوصه قلنا الكلام في العمومين لان الفعل
والعام المعارض له لان الفعل لا دلالة له في نفسه على الدوام الحكم في حق الامة وانما يستفاد
ذلك من دليل الاتباع والمفروض ان الاول اخص وهو اعم فان قيل الدليل مجموع
دليل الاتباع مع الفعل وهو اخص قلنا لا نسلم ان الفعل دلالة على التاسي بوجه ما بل
الدال هو العام وحده وان سلم ان له دخلا في الدلالة فلا نسلم ان المجموع اخص غاية المساوة
فانه يستفاد من وصاله صلى الله عليه وآله وسلم مع دليل التاسي العام عموم الجواز كما يستفاد من
قوله الوصال حرام على كل مسلم عموم التحريم ومع ان عمل بالقول المخالف لم يبطل الفعل وهو
ظاهر ولا دليل التاسي بالكليه وان عمل بالموافق للفعل معه لزم الابطال للقول المخالف
بالكليه والاعمال اولى من الاهمال ويجوز تخصيص العام بتقريره صلى الله عليه وآله وسلم مع
تكامل شرايطه فاذا اقر واحدا من المكلفين على خلاف مقتضى العام كان مخصصا له عند
الاكثرين خلافا لطائفه شاذه وشبهتهم ان التقرير لا صيغة له فلا يعارض ما له صيغه وهو
العموم وجوابها ان التقرير وان لم تكن له صيغه لكنه في دلالته على جواز الفعل للفاعل
اقوى من دلالة العموم على نفيه عنه وان كان له صيغه نظرا الى ان تطرق الخطا الى الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم ابعد من تطرق التخصيص الى العام لكثرة التخصيص وعلى فرض التساوي
يكون التخصيص اولى جمعا بين الادله واذا ثبت الجواز في حق ذلك الواحد فان تبين
معنى هو العله لتقريره الحق به مشاركه في ذلك المعنى اما بالقياس واما بنحو حكمي على الواحد حكمي
على الجماعه ان ثبت وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في خطبة حجة الوداع هل بلغت قالوا نعم قال
فليبلغ الشاهد منكم الغايب فرب مبلغ اوعى من سامع هذا حديث صحيح متفق عليه
والا يتبين معنى موجب للتقرير فالمختار انه لا يتعدى الى غير الفاعل لتعذر دليل التعدي
اما القياس فلعدم الجامع كما هو المفروض واما الحديث فلانا لو علمنا به لبطل العام بالكليه
بخلاف ما لو خصصنا الحديث فالتخصيص هو الاولى جمعا بين الادله وهذا ما اورد بقوله
والا بطل العام ويجوز التخصيص بالقياس عند ائمتنا عليهم السلام والجمهور ونقل عن الفقهاء الاربعه
والاشعري وابي هاشم في قوله الاخير وابي الحسين والامام الرازي والامدي ورواه ابو طالب
عن الشيخ ابي الحسين الكرخي فتخصص عمومات الكتاب والسنه في الاحكام التي يعمل فيها بالقياس
وقيل لا يجوز التخصيص بالقياس اصلا وهو لابي علي الجبائي واليه كان يذهب ابو هاشم
اولا ورواه ابو طالب عن بعض الفقهاء ونقله القاضي ابو بكر الباقلاني عن طائفه من
المتكلمين منهم ابن مجاهد من الشافعيه وقيل بالوقف وهو مذهب الجويني والباقلاني
وقيل محل اجتهاد فيعمل بالارجح من الظن الحاصل بالعام والحاصل بالقياس ان كان ثم
تفاوت والا فالوقف وهو مذهب الغزالي وبه قال الامام يحيى بن حمزه وقيل يجوز التخصيص
بالجلي من القياس لا بالخفي وهو قول جماعه من الشافعيه واختلفوا في تفسيرهما فقيل

الجلي قياس العله

الجلي قياس العله والخفي قياس الشبه وقال الاصطخري الجلي ما لو قضى القاضي بخلافه
لنقض قضاؤه والخفي بخلافه وقيل ان الجلي مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان
وتعليله بما يدهش العقل عن اتمام الفكر ليتعدى الى الجائع والحاقن وقيل يجوز التخصيص
بالقياس ان كان العام مخصصا كما سبق في تخصيص الكتاب بالسنه الظنيه فابن ابان
يجوزه اذا خص بقطعي سوا كان عقليا او نقليا متصلا او منفصلا والكرخي ان صحت
الروايه عنه يجوزه اذا خص بمنفصل قطعي في روايه او ظني في اخرى وقول ابن ابان والكرخي
او مطلقا كما روي عن ابن ابان مجازا وحتى صار مجازا صارت دلالته مظنونه وان كان مقطوع
المتن فيصح تخصيصه بالقياس فاما قبل ذلك فانه حقيقه في العموم فيكون قاطعا في دلالته
فلا يصح تخصيصه بالقياس واعلم ان ابن برهان نقل عن اصحاب ابي حنيفه
في وجيزه مثل كلام ابن ابان واختاره الغنارى في فصول البدايع لمذهب اصحابه الحنفيه
وقال انه مختار كثير من مشايخهم قلت الا انهم لا يسمون المتصل مخصصا ويجوزون تخصيص الكتاب
بالخبر المشهور فلم يفارق قولهم قول ابن ابان وقيل يجوز ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا
من ذلك العموم بنص والا فلا وقيل يجوز ان ثبتت عليه العلة بنص او اجماع او كان الاصل
المقيس عليه مخرجا من العموم بنص والا فالقراين هي المعتبره في احاد الوقايع فان ظهر ترجيح
خاص بالقياس عمل به والا فالعموم هو المعمول به وهذا مختار ابن الحاجب قال البرماوي
ولكنه ايل الى اتباع ارجح الظنين فان تساويا فالوقف وهو راي الغزالي فتامله قال ابن الحاجب
محتجا لمختاره لانه اي القياس اذا كان كذلك اي ثبتت علته بنص او اجماع او كان الاصل
مخرجا بالنص كان في القوه كالنص الخاص فجاز التخصيص به جمعا بين الدليلين واما القياس
الذي ليس كذلك فلا يخصص العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص ورد ما ذكره من انه يعمل بالقياس
في بعض الصور دون بعض بلزوم الابطال للدليل على اعتباره بالادلة الاتيه في القياس
ان شاء الله تعالى في تقديم الاضعف على الاقوى انما لا يجوز منه ابطال الاقوى وها هنا
ليس كذلك وانما هو اعمال لهما ولا ابطال لشي منهما ولا يقال قد بطل العام في
محل التخصيص بالكليه فيكون قد بطل الاقوى بالاضعف لانه يقال المراد من ابطال الاقوى
بالكليه ان لا يبقى معمولا به اصلا لا ان يبقى معمولا به في بعض الصور وهذا كالاحاد فانه قد
ثبت جواز تخصيص الكتاب به وكذلك المفهوم قد ثبت انه يخصص منطوق الكتاب والسنه
فلو امتنع التخصيص بالقياس لكونه اضعف لامتنع تخصيص الكتاب بالسنه ومنطوق الكتاب
والسنه بمفهومهما لكونهما اضعف والسر في ذلك ان التخصيص للبيان لا للابطال فجاز
بالاضعف ومن هذا الرد وما سبق تؤخذ حجج هذه الاقوال وشبهها وما عليها من الا
جوبه اما القائلون بالجواز مطلقا فحجتهم ما ذكرنا انه لو لم يجز التخصيص بالقياس للزم الابطال
لدليل على اعتباره واما المانعون مطلقا فيؤخذ لهم مما تقدم في تخصيص الكتاب بخبر الواحد
من انه يستلزم ترك العلم بالظن وجواز المعارضه والنسخ والجواب الجواب واما

وقيل يجوز ان كان العام مخصصا بالمنفصل كما روي عن الكرخي [illegible]

الواقفون والعاملون بانها اجتهادية لما تقدم من ان العام ظني الدلالة واذا كان العام ظنيا
والقياس ظنيا تعارضا فيجب الوقف والاجتهاد **والجواب** ان الجمع بين الدليلين اذا امكن واجب
كما تقدم واما القايل بجواز التخصيص بالجلي خاصة فيحتج بمثل ما ذكره ابن الحاجب فيقال
ان الجلي لقوته كالنص واما القايل بجوازه ان كان العام مخصصا فبمثل ما تقدم من انه مع
التخصيص يضعف لصيرورته مجازا في الباقي فيجاز بالقياس ومثل القايل بجوازه ان كان
الاصل مخرجا ما سبق مسئلة فيما ادخل في المخصصات المنفصلة **والجواب** والمختار
انها ليست منها لنها مذاهب الصحابة والمختار انه لا يجوز بمذهب الصحابي وهو مذهب
مطلقا وهو قول المثنا والجمهور وقيل انه يجوز التخصيص به مطلقا وهو مذهب الحنفية
والحنابلة وقيل انه يجوز التخصيص به ان كان العامل بخلاف العام هو الراوي وهذا
ما اعتمد عليه في فصول البدايع وصححه لمذهب الحنفية ومن امثلة المسالة ما روي ان ابن
عباس روى عن النبي صلى الله عليه واله وسلم من بدل دينه فاقتلوه وكان لا يذهب الى ان المرتدة
لا تقتل ومن امثلتها حديث لا يحتكر الا خاطى رواه مسلم من حديث سعيد بن المسيب عن
معمر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه واله وسلم وكان سعيد يحتكر الزيت فتسال له فقال ان
معمرا راوي الحديث كان يحتكر فمن خصص تحريم الاحتكار بالاقوات اما ان يكون اصله
فعل الراوي فيكون قايلا بجواز التخصيص لمذهبه واما ان يكون لانه استنبط من النص معنى
خصصه وذلك المعنى هو شدة الاضرار في قوام الانفس غالبا وفعل الراوي عاضد
لاستنباطه فيكون من قبيل التخصيص بالاجتهاد قلنا مذهب الصحابي ليس بحجة
والعموم حجة فلا يجوز تخصيص هذا بذاك والا كان تركا للدليل لغير دليل وانه غير جايز
قالوا المخالفة الصحابي يستلزم دليلا والا لوجب تفسيقه بالمخالفة وهو خلاف
الاجماع فيعتبر ذلك الدليل وان لم يكن معروفا بعينه ويخصص به جمعا بين الدليلين و
الجواب ان استلزام المخالفة من الصحابي للعام دليلا انما هو في ظنه وما ظنه
مجتهد دليلا لا يكون دليلا على مجتهد اخر ما لم يعلمه الاخر بعينه مع وجه دلالته فلا
يجوز ان يتبع ذلك المجتهد فيما اعتبره وخصص به لانه تقليد من مجتهد ومنها العادة
والمختار انه لا يجوز التخصيص بالعادة وهو مذهب الاكثرين خلافا للحنفية **واعلم
ان العادة** اما ان يكون جارية باطلاق لفظ على بعض افراد العام الدال عليها لغة
نحو ان يكون عرفهم اطلاق الطعام على البر مثلا ثم ياتي النهي عن بيع الطعام بالطعام واما ان
يكون باستمرار فعل شي نحو ان يستمر منهم تناول البر دون ساير المطعومات ثم ياتي النهي
المذكور والقسم الاول لا نزاع فانه يعمل فيه بالعادة لانه في الحقيقة من تقديم الحقيقة العرفية
على اللغوية والثاني محل النزاع فيكون العام منصرفا عند الحنفية الى المعتاد فقط واما
عند الجمهور فهو على عمومه فيه وفي غيره عليه ان يتفاوت دلالة العام في المعتاد وغيره

كما تتفاوت دلالة

كما تتفاوت دلالة ما ورد على سبب خاص في السبب وغيره فتحصل من هذا ان النزاع انما
هو في العادة الفعلية دون العادة القولية والقولية هي المعتادة في الايمان دون
الفعلية فمن حلف عن اكل اللحم انما لا يحنث بلحم السمك لانه يتبادر من اطلاق اللحم المعتاد ولا
ينصرف الى غيره الا بقرينة فكانت غلبة العادة هنا مستتبعة لغلبة الاسم بخلاف من حلف
من الخبز في بلد لا يعتاد فيه الا تناول خبز الارز فانه يحنث بغيره وهكذا من حلف من
الذرة في بلد لا يعتادونها الا تناول الصفراء فانه يحنث بالبيضاء لعدم استتباع العادة
لغلبة الاسم وانما اختير عدم التخصيص بالعادة لعدم حجيتها فان العادة في التناول لا يصلح
دليلا على نقل اللفظ من العموم الى الخصوص بخلافها في غلبة الاسم وما لا يصلح دليلا لا يعمل
به الدليل قيل في حجة المخالف التخصيص للعام بالعادة الفعلية كالتخصيص له بالعرف
اي كما يتخصص لفظ الدابة بذوات الاربع بعد كونه في اللغة لما دب وكما يتخصص النقد
بالنقد الغالب في البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد قلنا ممنوع فلا نسلم ان التخصيص بالعادة
كالتخصيص بالعرف لوجود الفارق بينهما فان التخصيص بالعرف انما كان لغلبة الاسم في
الخاص عرفا بخلاف ما نحن فيه فان العادة غالبة في تناوله لا في غلبة الاسم عليه ولو مع
ذلك ولو فرضنا غلبته لفظ الطعام على البر في عرف المخاطبين كما غلب استعمال الدابة
في ذوات الاربع في العرف العام لاختص الحكم بالبر في قوله حرمت الربا في الطعام لوجوب
تنزيل مخاطبه الشارع للعرب على ما هو المفهوم من لغتهم بل لو غلب استعمال لفظ الطعام
في غير المعتاد لخرج المعتاد التناول عن حكم التحريم واختص التحريم بغير المعتاد تناوله
فثبت ان المخصص انما هو غلبة الاسم لا غلبة العادة فافترقا قيل الاحتجاج لهم ثانيا
لا يفهم من نحو اشتر لي لحما غير المعتاد في البلد فلو لم تكن العادة مخصصة لم يفهم المعتاد
بخصوصه لكنه فهم فعلم ان غلبة العادة يستلزم غلبة العبارة قلنا ذلك غير محل
النزاع لان لحما مطلق لا عام والمطلق انما يدل على واحد من الجنس غير معين مجاز
فيه ان يكون العادة لمعينة للمراد من المطلق الشايع في جنسه قيل في الرد على هذا
الجواب كما يفهم من المطلق في مثل اشتر لحما اللحم المقيد الذي هو المعتاد العام في مثل
لا تشتر لحما كذلك يعني انه يفهم منه الخاص الذي هو المعتاد فقد اقتضت العادة
مخالفة الظاهر في العموم كالاطلاق وهو المطلوب قلنا نحن انما جوزنا ان تكون العادة
معينة ولم يجوز ان تكون مقيدة ولا مخصصة وتحقيق ذلك ان الامر اذا تعلق بالمطلق
يكون تعلقه بحصة مطابقة للماهية ممتنع الوجود في الخارج عقلا كما سبق ذكره
فكان العقل حاكما بانه لم يرد به الا مقيد مخصوص وكانت العادة معينة للتقييد
العقلي بخلاف ما اذا تعلق بالعام فان العقل لا يحكم بان المراد بالعموم الخصوص لامكان
وجود العموم في الخارج فلا تكون العادة مقيدة ولا مخصصة و اذا نفي هذا المطلق

المطلق المقيد بالعقل المعين تقييده بالعادة فانا ورد النفي فيه على مطلق
مقيد بالعقل معين المراد بالعادة على مطلق مطلق والنفي اذا ورد على مقيد توجه
في الغالب الى المقيد ولعلك اذا تدبرت ما سبق من تحرير محل النزاع عرفت ان هذا
الاحتجاج من اصله غير واقع في موضع الخلاف لان غلبة العادة هنا قد استتبعت غلبة
العبارة ولا نسلم ان استتباعها في موضع يستلزم استتباعها في كل موضع كما ذكرناه
فيمن حلف من الخبز او الذرة فكان غنيا من هذا التطويل ولكنه اتبع فيه اثر مختصر
المنتهى وشروحه ومنها انه لا يجوز بموافق العام وهو ان يحكم على الخاص بما حكم به على
العام بشرط ان لا يكون للخاص مفهوم مخالف يقتضي نفي الحكم عن غيره من افراد العام
كما اذا قيل في الغنم زكاة في الغنم السائمة زكاة وانما ترك التقييد بهذا الشرط اعتمادا
على ما سبق وعلى ما يأتي من جواب شبهة المخالف وعدم التخصيص بموافق العام هو
قول الجمهور الا ما يحكى عن ابي ثور من اصحاب الشافعي وقد مثل بقوله صلى الله
عليه وآله وسلم فيما رواه مسلم عن ابن عباس اذا دبغ الاهاب فقد طهر
وبما جاء في الصحيحين من حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مر بشاة ميتة
فقال انما حرم من الميتة اكلها ومثله ما رواه مسلم عن ابن عباس عن ميمونة ان النبي صلى
الله عليه وآله وسلم مر بشاة لمولاة ميمونة ماتت فقال الا اخذوا اهابها فدبغوه فانتفعوا
به فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال رسول الله انما حرم اكلها ووجه التمثيل
ان الحديث الثاني فيه ذكر بعض العام والحكم عليه بمثل حكمه فلا تخصيص عند
الاكثرين قال القفال كان الخاص ورد فيه خبران خبر يشمله وغيره وخبر يخصه وخص
ابو ثور تطهير الدبغ بجلد المأكول لحديث الشاة الميتة وشاة مولاة ميمونة ومن
امثلة المسألة حديث الطعام بالطعام مثلا بمثل وفي حديث آخر البر بالبر ووجه ما
اختاره الاكثرون انه لا منافاة بين العام والخاص فوجب العمل بهما جميعا
لعدم التعارض بينهما لانهما اذا تعارضا تعذر العمل بهما من كل وجه فيجب المصير الى
العمل بهما من وجه واذا لم يتعارضا لم يتعذر فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص
عملا بالمقتضي السالم عن المعارض قيل في احتجاج المخالف قد ذكرتم ان المفهوم
تخصص العموم فيجب ان يخصص موافق العام بالمفهوم لان مفهوم الخاص نفي
الحكم عن سائر صور العام فوجب ان تخصصه قلنا ما ذكرناه من ان المفهوم يخصص
العموم مخصوص بما اذا كان للخاص مفهوم معمول به كالشرط والصفة فيكون من باب
التخصيص بدليل الخطاب والمفهوم المعمول به غير مفهوم اللقب لانه غير معتبر كما
يجيء ان شاء الله تعالى والحاصل ان الخلاف في هذه المسألة فرع الخلاف في مفهوم
اللقب فمن اثبته خصص به ومن نفاه لم يخصص به ومنها انه لا يجوز تخصيص العام

يعود ضمير خاص

يعود ضمير خاص اليه وفاقا للاكثرين من اصحابنا والشافعية وهو الذي اختاره القاضي
عبد الجبار والغزالي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي واختاره في فصول البدائع
للحنفية وقيل ان مثل ذلك تخصيص العموم وهو مذهب الكثير من الحنفية وقيل
بالوقف وهو مذهب ابي الحسين البصري والجويني والرازي وابن الملاحمي وغيرهم مثال
ذلك قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن
فالضمير في بردهن للرجعيات دون البوائن فلا يجب تخصيص الحكم السابق بالرجعيات بل يعم
المطلقات لنا ان لفظ المطلقات وضمير جمع المؤنث لفظان عامان نظرا الى ظاهرهما
ومقتضى الاول اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى الثاني عوده الى الكل بما تقدم
اذ لا اولوية للعود الى بعض دون بعض وقد قام دليل على مخالفة احدهما الظاهره
وخروجه عن حقيقته وهو الضمير لتخصيصه ببعض المذكور سابقا واذا كان كذلك
فلا يلزم من تخصيص احدهما تخصيص الآخر اذ لا يلزم من مخالفة ظاهر مخالفة
ظاهر آخر بل الواجب ان يجري على ظاهره الى ان يقوم دليل التخصيص ه قال المخصصون
يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم مرجع الضمير مخالفة الضمير لمرجعه وانه باطل و
اجيب بان لزوم مخالفة المرجع معارض بلزوم مخالفة الظاهر وتقرير
المعارضة ان يقال لو خصص الاول وهو المطلقات في الآية للزم مخالفة ظاهره لانه
للعموم واذا تعارضا وجب الترجيح وهو معنا كما سنبين ه قال الواقفون ظاهر العموم
المتقدم يقتضي الاستغراق وظاهر الضمير يقتضي الرجوع الى جميع ما تقدم فليس التمسك
بظاهر العموم والعدول عن ظاهر الضمير باولى من التمسك بظاهر الضمير والعدول عن
ظاهر العموم وكان التمسك باحدهما تحكما فوجب التوقف واجيب بانه لا تحكم لانه ممنوع
لان الظاهر اقوى في دلالته من المضمر لتوقف الثاني على الاول من غير عكس واذا
كانت دلالته اقوى كان عدم مخالفته اولى واعلم انه قد يعبر عن هذه
المسألة بما هو اعم من عود الضمير على بعض ما يتناوله العام بان يقال تعقيب العام بما
يكون مختصا ببعضه هل يقتضي تخصيصه ام لا سواء كان ذلك ضميرا كما سبق او استثناء
كقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن الى قوله وقد فرضتم لهن فريضة
الا ان يعفون فان لفظ النساء في اول الآية يشمل الصغيرة والمجنونة والعفو يختص بالكاملات
لامورهن او امرا يختص ببعض افراد العام مثل قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء
فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اي رغبة في مراجعتهن
ومعلوم ان ذلك يختص بغير البوائن هكذا اورد هذه المسألة ابو الحسين البصري في المعتمد
والرازي في المحصول وغيرهما وجعلوا الخلاف فيهما واحدا ومنها انه لا يجوز التخصيص

لتقدير تخصص في المعطوف فاذا كان في المعطوف عام مقدر وقد دل دليل على تخصيصه
لم يجب ان تكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصا بذلك التخصيص وهو اختيار اصحابنا
والشافعيه وقالت الحنفية يجب ان تكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصا كالمعطوف
مثل قوله صلعم لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده رواه احمد والنسائي وابو
داود عن قيس بن عباد قال انطلقت انا والاشتر الى علي عليه السلم فقلنا هل عهد اليك نبي الله
شيا لم يعهده الى الناس عامه فقال لا الا كان في كتاب هذا فاخرج كتابا من قراب
سيفه فاذا فيه المومنون تتكافا دماوهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا
يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده وفي روايه النسائي عن الاشتر انه قال لعلي ان الناس
قد تفشغ بهم ما يسمعون قال كان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عهد اليك عهدا تحدثنا
به قال ما عهد الي رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عهدا لم يعهده الى الناس غير ان في قراب
سيفي صحيفه فاذا فيها المومنون تتكافا دماوهم يسعى بذمتهم ادناهم لا يقتل مومن بكافر
ولا ذو عهد في عهده فاستدل اصحابنا والشافعيه بقوله لا يقتل مومن بكافر
على ان المسلم لا يقتل بالذمي لان لفظ الكافر وقع منكرا في سياق النفي فيعم الذمي وقالت الحنفيه
يجب المساواه بين المعطوف والمعطوف عليه فيجب ان يقدر في المعطوف بكافر كالمعطوف
عليه فيكون على التقدير ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر قالوا ومما يقوي ان المراد عدم قتله
بالكافر ان تحريم قتل المعاهد لا يحتاج الى بيان والا لم يكن للعهد فايدة ثم ان الكافر الذي
لا يقتل به المعاهد هو الحربي لان الاجماع قايم على قتله بمثله وبالذمي فوجب ان يكون
الكافر الذي لا يقتل به المسلم ايضا هو الحربي تسويه بين المعطوف والمعطوف عليه
قلنا المقدر كالظاهر الملفوظ فان النبي صلى الله عليه واله وسلم لو قال لا يقتل مومن
بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم علمنا بدلالة ان الاخر مخصوص في الحربي لم يجب
ان يكون الاول كذلك وهذا الوجه ذكره القاضي عبد الجبار في معرض الجواب وفي المعتمد
لابي الحسين ان المعطوف اذا قيد بصفه لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما به
يصير مستقلا الا ترى انه لو قيل لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى في الاشهر الحرم
لم يجب ان يضمر فيه الا القتل لانه لما قيد المعطوف بزياده علمنا انه اريد المخالفه بينهما
في كيفيه القتل وان شرك بينهما في نفس القتل وقيل بالتخصيص تسويه بين المتعاطفين
اشارة الى ما ذهب اليه الحنفيه وما تمسكوا به **والجواب ان التسويه**
لا تجب بينهما فلا نسلم ان في الحديث تقديرا لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام
فلا يحتاج الى اضمار لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لتعذر ويكون نهيا
عن قتل المعاهد ولا نسلم ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان لانه
انما علم من جهة الشرع والا فان ظاهرا لعمومات يقتضي جوازه وفايدة قوله
في عهده دفع ما عسى ان يتوهم من ان المعاهد لا يقتل وان خرج من عهده و
لو سلم تقدير الكافر في الثاني فلا نسلم استلزام تخصيصه بالحربي تخصيص الاول

به فان مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه **مسئلة** في بنا العام على
الخاص اذا ورد دليلان من الكتاب او من السنه او احدهما من الكتاب والاخر من السنه فاما
ان يكون احدهما اعم من الاخر مطلقا والاخر اخص منه مطلقا واما ان يكون كل منهما اعم من
وجه واخص من وجه اخر وعلى الاول اما ان يعلم تاريخ ورودهما او يجهل فان علم فاما
ان يتقارنا او يتفارقا بمدة لا تسع العمل او بمدة تسع العمل وعلى التفارق اما ان يكون المتاخر
هو العام واما ان يكون هو الخاص اذا عرفت ذلك فنقول قيل يبنى العام على الخاص
مطلقا سوا جهل التاريخ او علم تقارنهما او تفارقهما مع تقدم العام او تاخره وهو قول
بعض الشافعيه ويجي مع تاخر الخاص مدة تسع العمل على اصل من يقول بجواز تاخر البيان
عن وقت الحاجه والحق امتناعه كما يجي **ان شا الله تعالى** والمختار انه يبنى
العام على الخاص ان تقارنا بان يتصل احدهما بالاخر لتعذر القران الحقيقي في القولين
او تفارقا بمدة لا تسع للعمل بالمتقدم او جهل التاريخ والا فالخاص المتاخر لا العام
في الاصح ناسخ يعني انهما اذا تفارقا بمدة تسع للعمل بالمتقدم منهما فان كان المتاخر الخاص
فهو ناسخ للعام فيما تناوله وان كان المتاخر هو العام لم يكن ناسخا للخاص المتقدم في الا
صح بل يكون العام المتاخر مخصصا بالخاص المتقدم اما التخصيص مع التقارن ونحوه فهو
قول الجمهور من الايمة وغيرهم واما مع جهل التاريخ فهو قول الامام الناطق بالحق ابي طالب
يحيى بن الحسين والامام يحيى والشيخ الحسن الرصاص **قال الامام المنصور بالله**
وهو راي كثير من الفقها والمتكلمين وقال البرماوي انه مذهب الشافعي واصحابه والحنابله
وبه قال القاضي عبد الجبار وابو الحسين وبعض الحنفيه واما نسخ الخاص المتاخر المتراخي
للعام المتقدم فيما تناوله فهو قول عامة اصحابنا والمعتزله وغيرهم ولا يخالف فيه الا
من يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجه واما تخصيص العام المتاخر المتراخي بالخاص
المتقدم فهو مذهب المويد بالله عليه السلم صرح به في شرح التجريد والسيد محمد بن ابراهيم
والفقيه سليمان بن ناصر وعبد الله بن زيد من اصحابنا وبه قال الشافعي وابو الحسين والرازي
وبعض الظاهريه وذهب جمهور اصحابنا والحنفيه وبعض الشافعيه الى ان العام ناسخ
للخاص المتقدم وقيل ان العام والخاص يتعارضان ان جهل التاريخ فيما تناولاه
فيجب فيه الرجوع الى الترجيح ان امكن والا تساقطا في محل التعارض ورجع فيه الى الحكم
الاصلي ان لم يوجد ناقل شرعي واليه ذهب جمهور اصحابنا والحنفيه والقاضي عبد
الجبار وابو علي لنا في ان المقارن ونحوه لا نسخ فيه ان التخصيص بيان وكل بيان
انما يمتنع تراخيه عن وقت الحاجه اما الصغرى فبالاجماع واما الكبرى فلان المقارن
ونحوه متفق والمفارق بدون ان يتمكن من العمل مستند لغيره ولنا في ان الخاص المتقدم
مطلقا مخصص للعام ان تقدم الخاص قرينه داله على انه لم يرد بالعام جميع ما تناوله وانما

زيد به مالم يتناوله الخاص المعلوم عند المخاطبين فلا يضر عارض التعميم لان الخاص
انما يتصف بالتخصيص حين ورد العام كما ان العقل انما يتصف بالتخصيص عند ورود العام
فيصير التخصيص مقارنا للتعميم وذلك مما لا اشكال فيه ولنا في ان الخاص مخصص للعام
مع جهل التاريخ ان التخصيص اغلب من النسخ لكثرة التخصيص في الشرعيات
ولا شك في ان النسخ اقل وقوعا منه علم ذلك بالاستقراء والحمل على الاعم الاغلب اولى وايضا
هو اهون من النسخ لانه يدفع ما يظن دخوله وهذا يرفع حكما قد ثبت ولا شك ان
الدفع اهون من الرفع وايضا الخاص اقوى دلالة من العام لان الخاص اما نص فهو متيقن
واما ظاهر فهو اقل احتمالا من العام لان المفروض انه اقل افرادا والمتيقن والاقل احتمالا
اقوى من الظاهر المظنون الاكثر في الاحتمال واذا كان اقوى وجب انتفاء التعارض لان
الاقوى لا يعارضه الاضعف وايضا يجب بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ لان البناء
واجب على اربعة تقادير والنسخ انما يجب على تقدير واحد بيان ذلك انهما اما ان
يتقارنا او يتاخر احدهما بمدة تتسع العمل بالمتقدم منهما او لمدة تسع العمل فهذه
خمسة وجوه ولا وجه يفقد غيرها والنسخ يجب على تقدير التقارن وتقدم العام بمدة
يتسع لذلك ويجب القول بنسخ ما ساواه على تقدير تاخر الخاص بمدة يتسع للعمل بالعام
لا غير ولا شك ان وقوع احد امور اربعة اغلب من وقوع واحد معين فوجب الحمل على
الاغلب كما هو مظنوننا واستدل فيما نحن فيه بالاجماع استدل به ابو الحسين حيث
قال ان فقهاء الامصار في هذه الاعصار يخصصون اعم الخبرين باخصهما مع فقد
علمهم بالتاريخ واما الاخر وهو كون الخاص المتاخر عن وقت الحاجة الى العمل بالعام
ناسخا فلامتناع البيان المتاخر عن وقت الحاجة كما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى
في فصل البيان احتج القائلون بالتعارض مع جهل التاريخ مع جهل
التاريخ بانه يحتمل بطلان الخاص لجواز تاخر العام وعدم بطلانه لتقدم العام فيجب الوقف
الى ان يظهر مع قلنا ذلك مبني على ان العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم وقد
ابطلناه ولو سلم فاجراء العام على عمومه يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص لا يوجب الغاء
واحد منهما فكان اولى صونا لكلام الحكيم عن الالغاء احتج القائلون بان العام المتاخر
ينسخ حكم الخاص المتقدم بوجوه منها ما روي عن ابن عباس انه قال كنا ناخذ بالاحدث
فالاحدث والعام المتاخر احدث فوجب العمل به ومنها انهما لفظان تعارضا وعلم
تاخر احدهما فوجب تسليط المتاخر على السابق كما لو كان المتاخر خاصا ومنها
ان اللفظ العام يجري في تناوله لاحاد ما دخل تحته مجرى الفاظ خاصة كل واحد
منها يتناول واحدا من تلك الاحاد فان قوله اقتلوا المشركين قائم مقام قوله اقتلوا
زيدا المشرك وعمرا وبكرا وخالدا او لو قال ذلك بعد ان قال لا تقتلوا زيدا كان
الثاني ناسخا والجواب عن الاول بانه قول صحابي فلا حجة فيه ولو سلم فمخصوص بما اذا تبين

عموما وخصوصا فانهما

عموما وخصوصا فانهما متعارضان حقيقة وعن الثاني بالفرق بما تقدم من ان
الخاص اقوى من العام فوجب تقديمه عليه وبان عدم تسليط الخاص المتاخر على
العام يستلزم الغاء الخاص بالكلية وعدم تسليط العام المتاخر على الخاص لا يستلزم الغاء العام
فظهر الفرق وعن الثالث بالفرق بان العام ظاهر والمفصل نص او ظاهر والمتصل مخصص وهذا
لا تقتلوا زيدا المشرك مقارنا لقوله اقتلوا المشركين لخصصه ولو قارن المنفصل لناقض
واعلم انه حيث ما يكون المتاخر ناسخا للمتقدم يجب ان لا يوخذ بالمتاخر
بالاحاد كما يجي ان شاء الله تعالى واما على الثاني وهو ان يكون كل من المتعارضين اعم
من وجه واخص من وجه فليس تخصيص عموم احدهما حكما شرعيا دون الاخر او
لشهرة روايته او يعمل به الاكثر او يكون محرما والاخر غير محرم او يكون عمومه مقصودا
والاخر عمومه اتفاقي او نحو ذلك مثاله قوله صلى الله عليه واله وسلم من بدل دينه
فاقتلوه مع نهيه صلى الله عليه واله وسلم عن قتل النساء فان الاول خاص بالمرتد عام في
النساء والرجال والثاني خاص بالنساء عام في الحربيات والمرتدات فعمل ابن عباس بعموم
الثاني فمنع قتل المرتدات وعمل غيره بالاول فاوجب قتلهن ولما كان المطلق والعام
مشتركين في العموم الا ان عموم الاول شمولي وعموم الاخر بدلي والمقيد بالنسبة الى
المطلق كالخاص بالنسبة الى العام وكان تعارض المطلق والمقيد من باب تعارض العام
والخاص حسن ان يذكر في باب العموم والخصوص ويترجم لهما بالفصل فقال
فصل ويلحق بهما المطلق والمقيد فالمطلق الدال على شايع في جنسه فقوله الدال
اي اللفظ الدال فالالف واللام بمنزلة الجنس وقوله الدال يحترز عن الالفاظ المهملة
وقوله على شايع في جنسه معناه ان يكون مدلول ذلك اللفظ حصة محتملة
لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها
من التعيين اما شخصا نحو زيد وانت وهذا واما حقيقة نحو الرجل
واسامة واما حصة نحو فعصى فرعون الرسول واما استغراقا نحو ان الانسان لفي خسر
والرجال وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي
صار للاستغراق وهو مناف للشيوع المذكور واما المعهود الذهني مثل اشتر اللحم
فانه مطلق لصدق الحد عليه والمقيد المخرج من شايع بوجه من الوجوه كرقبة
مومنة فانها وان كانت شائعة بين الرقاب المومنات وغير المومنة فازيل ذلك
الشياع وقيد بالمومنة فكان مطلقا من وجه مقيدا من وجه وقد يطلق المقيد
على معنى اخر وهو اللفظ الدال لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات
كلها وهذا لا يصدق على نحو رقبة مومنة لما فيها من الشياع وهذا المعنى المقيد

ليس باصطلاح شايع فيه وانما الاصطلاح هو الاول اعنى اللفظ المخرج عن شايع
برجه من الوجوه و اذا عرفت معنى المطلق والمقيد فاعلم ان التقييد للمطلق
كالتخصيص للعام فيما ذكر فيه من متفق عليه ومختلف فيه ومختار ومزيف
فعليك بالنظر والاعتبار ونقلها هناك الى هذا الموضع مسئلة وهما
اى المطلق والمقيد اذا وردا فى كلام الشارع على اربعة وجوه لانهما اما ان يتحد حكمهما
اولا يتحد وعلى التقديرين اما ان يتحد سببهما الذى يتحد حكمهما او يختلف ان
اتحد سببهما اى السبب الموجب لحكمهما ففى الكلام حذف مضاف و اتحد حكمهما
نحو ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول فى موضع اخر فاعتق رقبة مؤمنة
فكالبنا يعنى ان الكلام هنا كالكلام فى بنا العام على الخاص فيبنى المطلق على المقيد
بشروطه من المقارنة او المفارقة الى وقت العمل او جهل التاريخ والا فالمقيد
المتاخر ناسخ والخلاف هنا كالخلاف هناك والاحتجاج كالاحتجاج الا ان البرماوى
الشافعى نقل عن ابى حنيفة فى هذا الموضع بنا المطلق على المقيد على اية حال
والصحيح خلافه فان العلامة الفنارى صرح فى فصول البدايع بان تاخر
المقيد نسخ عند الحنفية وقال ان القول بانه ناسخ اولى من القول بان المخصص المتاخر
ناسخ لكونه رافعا للتمام ما به صحة استعمال المطلق والتخصيص انما يرفع بعض
الثابت ثم ذكر انهم مع تقدم المقيد يوافقون فى ان المطلق يحمل عليه ويفرقون بين
تقدمه وتقدم الخاص بان المطلق المتاخر ساكت عن منافاة المقيد بخلاف العام
المتاخر وينبغى ان يعلم ان ذلك فيما اذا كان الاطلاق والتقييد فى غير السبب الموجب
اما اذا كان فيه مثل ادوا عن كل حر وعبد ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فعند
ابى حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا والحق
التعميم لئلا يبطل فائدة قيد المقيد ثم ان المثال المذكور ليس من باب تقييد المطلق
وانما هو من باب تخصيص العام بمفهوم الصفة وهو على اصلهم مستقيم لانهم لا
يثبتون العمل بالمفهوم ومن امثلة المسالة قوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراة ابن
مسعود رضى الله عنه اما عندنا فالمثل ما تقدم فى تجويز تخصيص الكتاب بالسنة
الاحادية واما عند الحنفية فلكون قراة ابن مسعود مشهورة روى عن ابراهيم انه قال
كنا نعلم قراة عبد الله بن مسعود ونحن صبيان ولهذا لم تعمل بقراة ابى بن كعب
فعدة من ايام اخر متتابعات لانها لم تشتهر ولم تظهر ظهور قراة ابن مسعود ولا
يذهب عليك انه يشترط فى حمل المطلق على المقيد ان لا يكون مقيد بقيدين
متضادين والا طلب الترجيح بين المقيدين وحمل المطلق على الراجح ان امكن والا
تساقطا وبقى المطلق على اطلاقه وان اختلفا حكما نحو اكس تيما واطعم تيما
عالما لم يحمل المطلق على المقيد اتفاقا وذلك لعدم المنافاة فى الجمع بينهما

سوا اختلف سببهما نحو تقييد صيام القتل بالتتابع واطلاق اطعام الظهار او لم يختلف
نحو تقييد صوم الظهار بما قبل المسيس واطلاق المطاعمة الا اذا استلزم حكم المطلق
بالاقتضا امرا ينافيه حكم المقيد الا عند تقييده بضد قيده نحو اعتق عنى رقبة
لا تملكنى رقبة كافرة فانه يجب تقييد المطلق ح بضد قيد المقيد وهو الايمان ومن
الناس من حكى فى مختلف الحكم متحد السبب الخلاف الاتى فى مختلف السبب متحد الحكم
وليس بذاك لان المشهور ما ذكرناه وان اختلفا سببا فقط لا حكما فان حكم المختلفين حكما
معدوم بيانه وذلك كاطلاق الرقبة فى كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان فى كفارة
القتل والحكم واحد وهو وجوب الاعتاق والسبب مختلف وهو القتل والظهار واليمين
فالمختار انه يحمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس التقييد بان يوجد بينهما علة
جامعة مقتضية للالحاق فيكون تقييدا للمطلق بالقياس كتخصيص العام بالقياس ويجرى
هنا ما تقدم هناك من الخلاف والا يقتضى القياس التقييد بان لا يوجد بينهما علة جامعة
فلا يحمل المطلق على المقيد لعدم الدليل على التقييد فوجب البقا على ظاهر الاطلاق وهذا
مذهب عامة اصحابنا والجمهور من المتكلمين وهو الاظهر من مذهب الشافعى
واصحابه وقيل انه يجب حمل المطلق على المقيد مطلقا وهو مروى عن الشافعى وبعض
اصحابه قالوا لان كلام الله فى حكم الخطاب الواحد فيترتب فيه المطلق على المقيد قال امام
الحرمين الجوينى وهذا من فنون الهذيان فان قضايا الالفاظ فى كتاب الله تعالى مختلفة
متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص ولبعضها حكم الانقطاع فمن ادعى تنزيل جهات
الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بان فى كلام الله تعالى النفى والاثبات والامر والزجر
والاحكام المتغايرة فقد ادعى امرا عظيما والحال فى ذلك وقال ابو حنيفة ومتابعوه لا يحمل
المطلق على المقيد سوا وجد الجامع ام لم يوجد لان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيجب اجرا
المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده فيما نحن فيه اذ لو حمل المطلق على المقيد للزم
ابطال المطلق لانه يدل على اجزا المقيد وغير المقيد فيبطل الامر الثانى فى غير ضرورة
بخلاف ما اذا اتحدت الحادثة كما فى فصيام ثلثة ايام مع قراة متتابعات فانه لو لم يحمل
المطلق على المقيد لبطل حكم المقيد لاقتضائه وجوب التتابع واقتضا المطلق جوازه
فوجب جعل المقيد بيانا للمطلق قلنا اذا تم القياس المطلق جوازه فوجب جعل المقيد راجع
الى متحد الحكم والسبب لانه يصير بمنزلة نص مقيد للاطلاق ه

الباب الرابع من المقصد الرابع في المجمل والمبين

المجمل في اللغة المجموع من
قولهم اجمل الحساب اذا جمع ومنه الجمل فى مقابلة المفصل واصله من الجمل بمعنى الجمع
ومن معانيه اللغوية الابهام يقال اجمل الامر بمعنى ابهمه وفى الاصطلاح ما دلالته
غير واضحة فتقوله ما كالجنس وانما لم نقل لفظ ليعم القول والفعل فلا يبطل
عكس الحد بالفعل فانه قد يكون مجملا كقيام النبى صلى الله عليه وآله وسلم من الركعة الثانية من غير جلوس

للتشهد الاوسط لتردده بين التشهد الدال على جواز ترك الجلسة الوسطى وبين التشهد
الذي لا دلالة له على الجواز وقوله دلالته بعد انه له دلالة ليخرج المهمل اذ لا دلالة له وقوله
غير واضحة ليخرج المبين الواضح دلالته والمجمل قد يكون اجماله في مفرد اما اصالة
كعين على رأي يعني انه يكون في المشترك كالعين المتردد بالاصالة بين المختلفين والقرء المتردد بين
الضدين على رأي القائلين بامتناع تعميم المشترك واما اعلالا كالمختار فانه متردد بين الفاعل
والمفعول بسبب الاعلال وهو قلب اليا الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فيهما ولولا الاعلال
لما كان مشتركا بينهما لوجوب كسر العين في اسم الفاعل وفتحها في اسم المفعول ومن هذا القبيل
قوله تعالى لا تضار والدة بولدها سوا كان مرفوعا على قراءة ابن كثير وابن عمرو ويعقوب
او مفتوحا على قراءة الباقين وقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد لاحتمال الفا
عل والمفعول فيهما بواسطة الادغام وقد يكون اجماله في التركيب اما في المركب بجملته
نحو قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردد المركب من الصلة والموصول بين
الزوج والولي او في الضمير اذا وقع في كلام مركب وتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما
كما يحكى عن ابن جريح انه سئل عن علي رضي الله عنه وابو بكر ايهما افضل فقال اقربهما اليه
فقيل من هو فقال من بنته في بيته فاجمل فيهما او في الصفة اذا وقعت في التركيب
وبعدها امران يصلح ان ترجع الى كل منهما نحو طبيب ماهر لتردد ما بين عوده
الى طبيب فيلزم المهارة في الطب والى زيد فيكون المعنى انه طبيب وانه ماهر او في
المجاز اذا وقع في التركيب وامتنع حمل اللفظ على الحقيقة فيه وكان له مجازات يحتمل كل واحد
منها على السوا كما في حرمت عليكم الميتة ورفع عن امتي الخطا عند المخالف او في التخصيص
بمجهول سوا كان متصلا مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم او منفصلا
نحو ان يقول اقتلوا المشركين ثم يقول لا تقتلوا بعضهم او في غير ذلك فانه قد يكون بسبب
تردد اللفظ بين جمع الاجزاء وجمع الصفات نحو الخمسة زوج وفرد فان المعنى مختلف لصدقه على تقدير
جمع الاجزاء دون الصفات وقد يكون بسبب التقييد بصفة مجهولة مثل قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل
به اوجب الاجمال في التركيب بخلاف ما قبله لان المشترك الى غير ذلك وانما جعل الاجمال في
الضمير وما بعده من الاجمال في التركيب بخلاف ما قبله لان المشترك سوا فيه الاجمال قبل التركيب
وبعده بخلاف الضمير والصفة فان الاجمال فيهما انما كان بسبب تعدد مرجعهما ولا يتصور
ذلك الا مع التركيب وكذا اللفظ ما لم يعتبر في التركيب لم يحكم بتعذر حقيقته وتعدد مجازه
مسئلة هذه المسئلة تشتمل على اشيا عدت في المجمل وليست منه فمنها انه لا اجمال
في نحو حرمت عليكم الميتة مما اضيف فيه التحليل والتحريم الى الاعيان كقوله تعالى
احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم امهاتكم وقوله صلى الله عليه واله وسلم احل الذهب
والحرير لاناث امتي وحرم على ذكورها رواه احمد والنسائي والبيهقي عن ابي موسى وهو مذهب
اصحابنا والاكثر من المعتزلة والشافعية والحنفية وقال الكرخي وابو عبد الله البصري وروي

عن ابي حنيفة انه مجمل

عن ابي حنيفة انه مجمل ومثل قوله صلى الله عليه واله وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان
وما استكرهوا عليه وقد سبق في العموم تخريجه وهو اختيار اصحابنا والجمهور وقال ابو
الحسين وابو عبد الله البصريان وبعض الحنفية باجماله لنا اولا لسبق المقصود الى الفهم عرفا
يعني ان من استقرا كلام العرب ومارس الفاظهم واطلع على عرفهم علم ان مرادهم في مثل
ذلك اذا اطلقوه انما هو التحليل والتحريم للفعل المقصود من تلك الاعيان كالاكل في الماكول
والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في الموطوء وان مرادهم في مثل رفع عن امتي
الخطا رفع المواخذة والعقاب فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطا كان المفهوم اني
لا اواخذك به ولا اعاقبك عليه ولا يتبادر الى افهامهم غير ذلك والاصل في كل ما يتبادر
الى الفهم ان تكون حقيقة ثابتة اما بالوضع الاصلي او بعرف الاستعمال ولا اجمال على شي من
التقديرين **قالوا تحليل الاعيان** وتحريمها محال اما اولا فلانها اجسام
والاجسام غير مقدورة لنا واما ثانيا فلانها موجودة وايجاد الموجود محال فثبت ان الامر
والنهي والتحليل والتحريم ساوق افعالنا فيها وهي كثيرة فلا بد من اضمار واحد منها يكون
متعلقا للتحليل والتحريم واضمار الجميع غير جايز لان الاضمار خلاف الاصل لا يصار اليه
الا للضرورة فيجب ان يقدر بقدر ما يندفع به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف للاصل ويتعين
اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شي منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو
معنى الاجمال وهكذا الكلام في رفع عن امتي الخطا والنسيان فان اللفظ من حيث اللغة يقتضي
رفع نفس الخطا والنسيان فان اللفظ من حيث اللغة يقتضي رفع نفس الخطا والنسيان وهو
محال لوقوعهما من الامة ضرورة فلا بد من اضمار شي يكون متعلقا للرفع حذرا من التعطيل
ولا سبيل الى اضمار جميع احكامهما لكثرة المخالفة مع اندفاع الضرورة ببعضها فتعين
اضمار البعض الخ **والجواب** لا نسلم ان ذلك البعض غير متضح بل هو متضح بما سبق
من العرف في ارادة المقصود من مثله ومنها انه لا اجمال في نحو قوله صلى الله عليه واله وسلم
لا صلاة الا بوضوء وهو طرف من حديث اخرجه المؤيد بالله احمد بن الحسين من
طريق جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لا قول
الا بعمل ولا قول ولا عمل الا بنية ولا قول ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة وقد روي موقوفا
عن الحسن البصري بلفظ لا يصلح قول الا بعمل ولا يصلح قول وعمل الا بنية ولا يصلح قول وعمل
ونية الا بمتابعة السنة وروي ايضا موقوفا عن سعيد بن جبير وقوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات
رواه الحاكم في الاربعين له من طريق مالك واخرجه ابن حبان من وجه اخر في مواضع من
صحيحه كما ذكر في الكتاب بحذف انما وجمع النيات ورواه البخاري ايضا بحذف انما
وافراد النية واما مع ذكر انما فلم يبق من اصحاب الكتب المعتمدة من لم يخرجه سوا مالك فانه لم يخرجه
في الموطا ومداره على يحيى بن سعيد الانصاري وغير ذلك مما تصرف فيه النفي على امر والمعلوم انه
يوجد من دونه وهو مذهب الجمهور خلافا لابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر الباقلاني

وبعض الحنفيه وفصل السيد ابو طالب وابو الحسين البصري فقالا انه في مثل لا صلوة الا بوضوء لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا نكاح الا بولي لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل وغيرها مما يمكن انتفا الفعل متى لم تحصل تلك الصفه غير مجمل وفي مثل لا اعمال بالنيات مما لا يمكن انتفا الفعل متى لم تحصل الصفه مجمل قال لان كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يجب حمله على معانيه الشرعيه فظاهره اذن يقتضي نفي الصلوة الشرعيه مع انتفا الوضوء وهذا وهو ممكن فوجب حمل الكلام عليه وذلك يقتضي كون الوضوء شرطا ويقتضي انه يكون استعمال الصلوة في الفاسده مجازا واما الثاني فمعلوم انه لا يخرج العمل عن كونه عملا مع فقد النيه فعلمنا ان المراد احكام العمل من الكمال والاجزا ولا تخصص لاحدها فكان مجملا **احتج الجمهور** بقوله **لانه الاقرب الى نفي الذات** يعني انه يتعين من بين الاحكام التي يتوجه اليها النفي الحكم الاقرب الى نفي ذات المنفي ظاهرا وهو الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا كمال فيه فكان نفي الصحة اقرب المجازين الى الحقيقه المتعذره فكان ظاهرا فيه فلا اجمال **وهذا ليس ترجيحا في اللغه** وهي لا تثبت بالترجيح بل حملا على ما هو **المتعارف** في الاستعمال المجازي لمثل هذا الكلام ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا جدوى هذا اذا لم يثبت في مثله عرف اصلا فان ثبت عرف شرعي في اطلاق الصلوة والصيام والنكاح ونحوها على الصحيح كان المعنى لا صلوة صحيحه ولا صيام صحيح ولا عمل صحيح والنفي لها ممكن فلا تقدير فلا اجمال وان ثبت عرف فيه لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائده والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعه الا لله تعالى فلا اجمال ايضا وذهب القائلون بعموم المقتضى الى انه لا اجمال فيه لما ثبت عنهم من وجوب تقدير جميع الاحكام التي يمكن تقديرها الا ما منع منه الدليل قال السيد ابو طالب رحمه الله وهذا انما يصح اذا كان هناك لفظ يشملها وهذا بنا منه على ان العموم خاصه للفظ وقد صرح به في غير موضع من كتابه **وقيل** انه غير مجمل **في الشرع** اي فيما نقله عرف الشرع الى غير معناه الاصلي كالصلوة والصيام والنكاح مجمل في غيره كالاعمال ولا عمل **لانه** يعني مثل لا صلوة الا بوضوء لا صلوة الا بفاتحة الكتاب **فيه** اي في الشرع **لبيان شرط** كالوضوء فانه شرط فيما يسمى صلوة شرعيه **او شطر** اي جزء من الشرعي كفاتحة الكتاب فانها ممن يكن القراءه جزء من الصلوة **بخلاف نحو لا عمل الا بنيه** فان النيه ليست شرطا لما يسمى عملا ولا جزءا منه فان فقدها لا يخرج العمل عن كونه عملا لان الشرع لم ينقله الى غير معناه الاصلي وهذا مذهب الامام ابي طالب وابي الحسين البصري واتباعهما الذي اشرنا اليه سابقا والجواب ان ما ذكروه مبني على ان الشرعي ليس الا الصحيح وهو غير مسلم فان الشرعي هو الصوره المعينه والحاله المخصوصه صحيحه ام لا لانه يقال صلوة صحيحه وصلوة فاسده وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطله والاستعمال الحقيقه فالقول بكونه مجازا في غير الصحيح غير صحيح **وقيل** انه في هذه الصوره المتقدم ذكرها **محتمل للاستوا** يعني انه قد امتنع حمل اللفظ على حقيقته فلا بد من تقدير امر يتوجه النفي اليه كالاجزا

والكمال

والكمال ولا يجوز اضمار الكل لانه خلاف الاصل ولا دليل على خصوصيه واحد منها فكانت مستويه فثبت الاجمال **وهو ممنوع** يعني لا نسلم استواها في الاحتمال بل نفي الصحه راجح بما ذكرنا من انه اقرب الى نفي الذات **ومنها انه لا اجمال في وامسحوا برؤسكم** من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين عند اصحابنا والمالكيه والشافعيه خلافا للجمهور من الحنفيه لما عند اصحابنا والمالكيه والقاضي ابو بكر من الشافعيه وابن جني فذلك **لظهور التعميم** لان الراس حقيقه في الكل والبا اما للالصاق او صله وعلى التقديرين فالظاهر التعميم واما الشافعيه فمنهم من قال ان الاصل في اللغه ذلك ولكنه قد طرأ عرف في ان مثل بعد الالصاق المسح اما بكل الراس او ببعضه اي بعض كان وهذا ما اشار اليه بقوله **او مطلق المسح** يعني انه ظاهر اما في الكل ان لم يثبت عرف بخلافه كما قال الاولون او في المطلق الصادق على الكل والبعض ان ثبت فيه عرف كما قال هؤلاء والجواب ان القول بالعرف دعوى من غير دليل واحتجاجهم في ثبوته بان قول القايل مسحت يدي بالمنديل لا يفيد التعميم مدفوع بانه ان اريد لا يفيد تعميم اليد بالمسح بالمنديل فهو ممنوع بل يفيد تعميم اقل ما يسمى يدا وان اريد لا يفيد تعميم المنديل فغير المتنازع فيه لانه ممسوح به لا ممسوح والمقصود من الآلة مقدار ما يتوسل به ونظيره اليد في مسالتنا ونحن لا نوجب مسح الراس بجميع اجزائها ومنهم من **اعتمد على افادة** البا للتبعيض اذا دخلت على المتعدي وجوابه انه لم يثبت عن اهل اللغه مجيئها للتبعيض مع انه يلزم الترادف مع من والاشتراك مع الالصاق وكلاهما خلاف الاصل احتج الحنفيه بانه متردد بين الجميع والبعض لانه يحتملهما على السوا فكان مجملا وقد بينه عليه السلم فمسح بناصيته ومقدارها الربع فكان الربع واجبا **واجيب بان التردد ممنوع** يعني لا نسلم ذلك لما ذكرناه من انه ان لم يثبت عرف ناقل فهو ظاهر في الجميع وان ثبت كان ظاهرا في المطلق من غير تقييد بتقدير وبين صاحب الفصول نفي الاجمال بوجه اخر حاصله ان ما تدخل البا عليه لا يراد استيفاؤه عرفا اما الآله فلان المراد منها مقدار ما يتوسل به واما غيرها فلان دخول البا تجعله لا استيعابها عادة اكتفى بالاكثر الحاكي للكل حكما فعرض عن هذا التبعيض لا مطلقا بل بقدر اقتصار مجملا وقد يجاب بمنع ان دخول البا على غير الآله يعكسه سلمنا انه يستلزم ان تكون البا مجازا في الايه والمجاز خلاف الاصل مع انه لا قايل **ومنها انه لا اجمال في ايه السرقه** وهو قوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما وفاقا للجمهور وذلك **لظهور اليد في الكل** لانها اسم لجملة العضو الى المنكب لصحة بعض اليد على ما دونه قطعا قال السيد مانكديم بالله قدس الله روحه اسم اليد يتناول الكف مع الذراع الى الابط والمنكب وقال القاضي زيد بن محمد البيهقي في الشرح وهذا العضو يتناول الاسم الى المناكب ويدل على ذلك ان الصحابه

ولا تبعيضها بها اذ هي حرفها ولا يلزم التبعيض وقطع الذراع مع الكف

فهموه لما نزلت اية التيمم فتيمموا الى المناكب كما روى عن عمار ولهذا ذهبت
الخوارج الى وجوب قطع اليدين من المنكبين واطلاقها الى الكوع مجاز ثم الدليل على
ارادته وهو فعله صلى الله عليه واله وسلم والاجماع وظهور القطع في الابانة للشي عما كان
متصلا به لكونه حقيقة فيه قطعا وذهب بعض من اصحابنا والحنفيه الى اجمالها
والوجه استوا الكل والبعض في اليد لانها تطلق على ما وصل الى الكوع او الى المرفق
او الى المنكب واستوا الابانة والشق في القطع لانه ايضا يطلق عليهما فانه يقال لمن
جرح يده بالسكين قطع يده ومنه قوله تعالى وقطعن ايديهن فجا الاجمال **والجواب**
انه ممنوع اذ لا يلزم من مجرد الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا في احدها
واما مع الظهور فلا وقد بينا ان اليد ظاهرة في العضو الى المنكب والقطع في الابانة
وجواب اخر هو انه قد ثبت كونهما حقيقة في العضو الى المنكب والابانة لعدم
الخلاف وهما في البعض والشق داران بين المجاز والاشتراك والمجاز خير من الاشتراك
ولا اجمال الامع الاشتراك ومنها ان اصول اصحابنا يقتضي انه لا اجمال فيما يطلق لمعنى
واحد تارة ولمعنيين اخرى اطلاقا على السوا لقولهم بعموم المشترك فيكون ظاهرا
في الجميع وهذا ما اراد بقوله لظهوره فيها لا فيهما كما قال البعض لتكثير الفايده
يعني ان ما يفيد معنيين اكثر فايده مما يفيد معنى واحدا فكان الا فيد اظهر واجيب
بان ذلك باطل لانه ترجيح في اللغة بكثرة الفايده وطريقها النقل لا الترجيح ولو سلم
الجواز فهو معارض بان الالفاظ المفيده معنى واحدا اغلب واكثر مما يفيد معنيين
وخصوصا في كلام الشارع فكان جعله من الاكثر هو الاظهر فيتساقطان وقيل
انه مجمل وهو مذهب الجمهور وبه نقول وقد سبق الكلام فيه في صدر الكتاب وللقا
ضي عبد الوهاب بن الشيخ تقي الدين السبكي تفصيل في هذه المسئلة حسن وهو انه ان كان
ذلك المعنى الذي يستعمل فيه اللفظ تارة احد المعنيين اللذين يستعمل فيهما اللفظ تارة
اخرى مثل الدابة يراد به الفرس تارة والفرس والحمار اخرى ومثل بحديث مسلم الثيب
احق بنفسها من وليها اما ان تعقد لنفسها واما بان تعقد لنفسها او تاذن لوليها
فيعقد لها ولا يجبرها وجب العمل به في ذلك المعنى جزما لوجوده في الاستعمالين فهو
مراد قطعا ولهذا قال بعقدها لنفسها ابو حنيفة مطلقا وبعض الشافعيه اذا
كانت في مكان لا ولي فيه ولا حاكم وان لم يكن ذلك المعنى احدهما ومثل بحديث مسلم
المحرم لا ينكح ولا ينكح بنا على ان النكاح مشترك بين العقد والوطء فانه ان حمل على
الوطء استفيد منه معنى واحد وهو ان المحرم لا يطا ولا يوطي اي لا يمكن غيره
من وطيه وان حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما قدر مشترك وهو ان
المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره فالراجح الاجمال لتردده بين المعنى والمعنيين
ومنهما انه لا اجمال فيما له محملان لغوي وشرعي مثاله الطواف بالبيت

صلوة اخرجه الترمذي عن طاوس عن ابن عباس والنسائي عن طاوس عن
مرفوعا ورواه النسائي من طريق اخرى عن طاوس عن ابن عمر موقوفا فانه يحتمل ان
تسمى صلوة لغة وانه كالصلوة في اشتراط الطهارة مثال اخر الاثنان فما فوقهما
جماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى والدارقطني عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن
جده رفعاه وفي الطريقين مقال فانه يحتمل تسمية الاثنين جماعة لغة وحصول فضيلة
الجماعة بالاثنين فمثل هذا اللفظ اذا صدر من الشارع ولا يكون مجملا عند الجمهور بل يحمل
على المحمل الشرعي لان الشارع معرف الاحكام الشرعية لا الموضوعات اللغوية يعني ان
ذلك صار عرفا للشارع لانه بعث له لا لتعريف الموضوعات اللغوية وكان قرينة موضحة
للمراد فلا اجمال وقال الغزالي وتبعه الامام يحيى بن حمزه رضوان الله عليه انه مجمل لانه صالح
لهما ولم يتضح افادته لاحدهما لعدم الدليل فرضا **والجواب** لا نسلم عدم اتضاح
افادته بحصوله بما ذكرناه من ان عرفه تعريف الاحكام دون اللغات غايته عدم الاتضاح
بدليل خاص فيه وهو لا يوجب عدم الاتضاح مطلقا ومنها انه لا اجمال فيما له مسميان
كذلك يعني لغويا وشرعيا بل هو ظاهر في معناه الشرعي عند الجمهور من غير تفرقة بين
النهي وغيره لتقضا عرف الشرع بظهوره فيه للقطع بان اطلاق المستعمل ظاهر في
متعارفه فلا يسمع تمسكهم بصلوحه لهما بعد وضوح اتضاحه وفي المسئلة
اقوال اخر احدها الاجمال مطلقا وهو اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني
قال الغزالي ولعل هذا تفريع منه على مذهب من يثبت الاسامي الشرعية والا فهو منكر
لها وثانيها الاجمال ان وقع في النهي وهو مذهب الغزالي ثالثها انه لا اجمال فيه مطلقا
لكنه يجب جعله في غير النهي للشرعي ويجب جعله فيه اي في النهي اللغوي يعني انه
ظاهر في الاثبات للشرعي وفي النهي اللغوي وهذا مذهب الامدي فهذه اقوال
ثلثة مغايرة لما ذهب اليه الجمهور مثاله في الاثبات ما رواه مسلم عن عايشه قالت
دخل على النبي صلى الله عليه واله وسلم ذات يوم فقال هل عندكم من شي فقلنا لا فقال اني اذن
لصايم فان حمل على الشرعي دل على جواز النية نهارا وان حمل على اللغوي لم يدل ومثاله في
النهي نهيه عن صوم يوم النحر فان حمل على الشرعي جاز الامساك من غير نية وان حمل على
اللغوي لم يجز قالوا جميعا ما كان له مسميان كذلك فهو عند الاول صالح لهما
جميعا ولم يتضح في احدهما فكان مجملا وعند الثاني انه استوى الشرعي وغيره
نهيا بنا على ان النهي لا يدل على الفساد بل هو محتمل للصحة بدليل صحة التصريح بها
فيكون شرعيا وللفساد كذلك فيكون لغويا فيستحق محملا واما الاثبات فهو واضح
فيه للشرعي لما اسلفناه وعند الثالث انه تعذر حمله في النهي على الشرعي بنا على ان النهي
يستلزم فساد المنهي عنه فلا يكون المنهي عنه الا لغويا للزوم صحة الشرعي بخلاف ما اذا
وقع في الاثبات فانه ظاهر في الشرعي لما تقدم وهذا ما اراد بقوله او تعذر

للزوم صحته وقوله فبقي مجملا او لغويا من تتمة ما تمسك به الغزالي والآمدي على طريق اللف
والنشر المرتب ورد ما ذكره بمنع الصلوح والاستوا واللزوم يعني لا نسلم انه صالح لهما لما تقدم
ولا انهما مستويان في النهي او بعد الشرع فيه للزوم صحته لان الشرعي ليس هو الصحيح شرعا
بل ما يسميه الشارع به من الهيئات من غير نظر الى صحته او فساده والا لزم في قوله صلى الله عليه وآله وسلم
فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة ان تكون مجملا بين الصلوة والدعا او ظاهرا في الدعا وهو باطل
للقطع بانه ظاهر في معناه الشرعي والاجماع منعقد على انها غير ممنوعة عن الدعا **فصل**
في البيان والمبين ولما كان البيان بمعنى الدلالة وعبارة عنها والدلالة موقوفة على الدليل المرشد
الى المطلوب وهو العلم او الظن الحاصل منه لاجرم كان البيان يقال تارة ويطلق تارة على الفعل
اي فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر
او انفصل واخرى على الدليل لكونه يحصل به التبيين وثالثة على المدلول لكونه متعلق
للتبيين ولاجل ذلك اختلف في تعريفه فاختارت الحنفية المعنى الاول ووافقهم ابو بكر الصيرفي
من الشافعية فقال انه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح وما اورد عليه من البيان الابتدائي
ومجازية لفظ الحيز في الموضعين مناقشة واهية لان تقتضي اخراج الشيء عدما تجويزه لا
ووقوعه نحو ضيق فم الركية ويجوز التجوز في الحدود اذا اشتهر المجاز وقال القاضي ابو بكر
الباقلاني والغزالي والاكثرون من الشافعية والمعتزلة كابي علي وابي هاشم وابي الحسين البصري
وغيرهم انه هو الدليل نظرا الى المعنى الثاني وقال ابو عبد الله البصري هو العلم عن الد
ليل نظرا الى **الثالث** والمبين خلاف المجمل فهو ما دلالته واضحة وكما انقسم
المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يقع في مفرد و في مركب ايضا يعني غير
مسبوق بالاجمال كالسما والارض في المفرد والله بكل شيء عليم في المركب اذا قيلت ابتدا
و قد يقع مسبوقا بالاجمال وهو ظاهر و قد يقع في الفعل اذا اقترن به ما يدل
على الوجه الذي قصد منه عند الجمهور خلافا لشرذمة **ومثله** الترك والتقرير
كترك التشهد الاول بعد فعله او تقرير تاركه فانه يكون بيانا لكونه غير واجب وذلك كبيان
الصلوة والحج به فانه صلى الله عليه وآله وسلم بينهما به لحديث الصحيحين صلوا كما رأيتموني
اصلي ولحديث مسلم لتاخذوا عني مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه
وفي رواية النسائي يا ايها الناس خذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد عامي
هذا وبالجملة فبيان الحج والصلوة بالفعل معلوم بالضرورة من دين الاسلام ولان
مشاهدة الفعل ادل كما جاء في الحديث ليس الخبر كالمعاينة رواه احمد في مسنده
باسناد صحيح والطبراني في الاوسط والحاكم في مستدركه عن ابن عباس والطبراني
في الاوسط عن انس والخطيب في تاريخه عن ابي هريرة رضي الله عنه وقوله ولا يستلزم
التاخير دون القول لانه اطول منهما اشارة الى الشبهة المخالف وجوابها اما
تقرير الشبهة فبان زمان الفعل اطول من زمان القول فالبيان به يوجب تاخير

البيان مع امكانه بما هو افضى اليه وهو القول وذلك غير جايز واما تقرير الجواب
فبانا لا نسلم ان زمان الفعل اطول من زمان القول فان ما في ركعتين من الهيئات لو بين
بالقول لاستدعى زمانا اطول مما تصلى فيه الركعتان بكثير ولو سلم فلا نسلم استلزامه
التاخير لان التاخير هو ان لا يشرع فيه عقيب الامكان لا امتداد الفعل كمن قال لغلامه
ادخل البصرة فسار عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور
ولو سلم فلا نسلم ان تاخير البيان مع امكانه بما هو افضى اليه غير جايز على الاطلاق انما
ذلك حيث لا غرض في التاخير اما مع وجود غرض في التاخير كسلوك اقوى البيانين فيما
نحن فيه فلا **مسئلة** اذا ورد بعد المجمل قول وفعل **يصلح** كل
واحد منهما للبيان فهما اما متفقان كما في الطواف بعد نزول اية الحج طوافا واحدا
وامر بطواف واحد او مختلفان كما لو فعل طوافين وامر بواحد وعلى الحالين متفقان اما
ان يعلم المتقدم منهما اولا ان علم فالمتقدم البيان لحصوله به قولا واحدا وان جهل
المتقدم منهما فاحدهما هو البيان عند الجمهور وهو الاول في نفس الامر والثاني كالتا
كيد لحصول المقصود دونه سواء كان راجحا او مساويا او مرجوحا قيل الامر كذلك في
المساوي والا وجب ان يتعين غير الراجح للبيان حكما بتقدمه وتاخر الراجح والى هذا
ذهب الآمدي وذلك لامتناع التاكيد به اي بالمرجوح لو فرض متاخرا لان الشيء لا يؤكد
بما هو دونه في الدلالة قلنا ما ذكرتموه من امتناع التاكيد بالمرجوح ممنوع في المؤكد المستقل
كالجمل التي يذكر بعضها اثر بعض للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى
لو استقلت فانها بانضمامها اليها تفيدها تاكيدا ويتقرر مضمونها في النفس زيادة
تقرير وانما يمتنع ذلك في المفردات نحو جاء القوم كلهم و هما وهما مختلفان مختلف
فيهما قيل المتقدم من القول والفعل هو البيان لان المجمل اذا تعقبه ما يجوز ان
يكون بيانا وجب القضا بكونه هو البيان لانه المجمل وهذا مذهب ابي الحسين البصري
واختاره صاحب الفصول والدواري وغيرهما من اصحابنا قالوا ويكون المتاخر منهما ناسخا
لحكم البيان المتقدم ومبينا للمجمل **واورد** عليه ان نسخ المبين نسخ للمبين لكونهما
كالشيء الواحد لاتحادهما فلو ثبت ذلك للزم ان يكون الثاني ناسخا للمجمل مبينا المراد
منه وهو تهافت وان يكون المجمل مبينا لمكان النسخ اذ لا يرد الا على مبين ومهملا لمكان
البيان وهو تناقض واجيب بمنع كون نسخ المبين نسخ المبين لجواز ان يكون للمجمل اجزاء
واوصاف يبين بعضها تارة وبعض اخر اخرى بيان ذلك ان المصلحة قد
يكون في اداء الفعل وقتا على وصف وفي اداءه وقتا اخر على وصف اخر فيكون الثاني ناسخا
للوصف الاول وكل واحد منهما مبينا للمجمل باعتبار ورده بانا نقطع بعد ورود
البيان انه ليس المراد بالمجمل الا ذلك وان ساير الصفات ملغاة فرفع البيان رفع للمبين

ولو سلم فالنسخ خلاف الاصل لا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة مع امكان
الجمع بان يجعل المبين هو القول كما يجي هذا كله **ان علم** المتقدم من القول والفعل و**الا**
فالقول لا الترجيح يعني القائلين بان المتقدم هو المبين اختلفوا مع جهل المتقدم فقال
ابو الحسين البصري والامام المهدي احمد بن يحيى عليهم في منظومته ان القول هو المبين لان
الفعل لا يكون بيانا لنفسه بل لا بد معه من قول يضامه مثل صلوا وخذوا او قرينة
تدل على ذلك بخلاف القول فكان اولى وقال السيد ابرهيم بن محمد في فصوله والشيخ احمد
في جوهرته انه يجب الترجيح بينهما اذ قد صار لكل واحد منهما من العلقه والاختصاص
بالمجمل ما اوجب التسوية بينهما فلا يحكم لاحدهما بالبيان الا بطريق ترجحه فان استوى المرجح فالوقف
والمختار ان المبين هو **القول** سوا علم المتقدم او جهل وفاقا للجمهور **للجمع** بين الدليلين بان
يحمل الفعل على الندب او الخصوصيه بخلاف ما اذا جعل المبين هو الفعل فانه ان علم
تقدمه صار منسوخا بالقول كما تقدم وان جهل المتقدم الغى القول او نسخه والمصير
الى ذلك مع امكان الجمع بين الدليلين ولو من وجه باطل اذ لا يصار اليه الا لضرورة ولا
يذهب عليك انه يجب ان يكون المتاخر من القول والفعل غير متاخر عن وقت الحاجه
الى البيان لما يجي من امتناع تاخر البيان عن وقت الحاجه الى البيان لما يجي من امتناع
تاخر البيان والمسئله مفروضه فيما اذا كان كل واحد منهما محتملا للبيان ولا احتمال
فيما جا بعد وقت الحاجه بل يتعين للنسخ سوا كان قولا او فعلا قولا او واحد الا عند
من يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجه **مسئله** و**لا** يجوز ان **يتاخر البيان**
عن وقت الحاجه من المكلف الى البيان الى البيان وهو وقت التنجيز وهو قول عامة
المسلمين الا من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق فانه عندهم جايز غير واقع واختلفوا
في التاخير **اليه** اي عن وقت الخطاب الى وقت الحاجه **قيل بالجواز مطلقا** يعني
سوا كان الخطاب ظاهرا اريد به خلافه كبيان التخصيص والتقييد والنسخ والاسم الشرعي
او لا كبيان المجمل سوا كان خبرا او نشا وهو مذهب الامام يحيى والمرتضى الموسوي والجمهور
من الحنفيه والشافعيه واختيار ابن الحاجب **وقيل بالمنع مطلقا** وهو مذهب ابي اسحق
المروزي وابي بكر الصيرفي من الشافعيه وبعض الحنفيه والحنابله والظاهريه واختاره
الامام ابو طالب وقال انه قول ابي علي وابي هاشم **وقيل بالمنع في غير النسخ** واما بيان
النسخ فيجوز تاخيره الى وقت الحاجه وهذا القول مروي عن ابي علي وابي هاشم والقاضي
عبد الجبار ذكره ابو الحسين البصري في معتمده ولم يحك عنهم خلافه ومثله في شرح العلامه
لمختصر المنتهى **وقيل** بالمنع **في غير المجمل** وهو الظاهر اذا اريد به غير ظاهره واما
المجمل فيجوز تاخير بيانه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجه وهذا مذهب الشيخ ابي
الحسن الكرخي وبعض الحنفيه **وقيل كذلك في** البيان **الاجمالي** يعني انه يمتنع

تاخير البيان الاجمالي

تاخير البيان الاجمالي لغير المجمل عن وقت الخطاب مثل هذا العام سيخصص وهذا
الحكم سينسخ وهذا المطلق سيقيد واما البيان التفصيلي فيجوز تاخيره وهذا مذهب
ابي الحسين البصري وبعض اصحابنا وحاصله ان الخطاب اما ان يكون له ظاهر او لا ان
كان الثاني جاز التاخير مطلقا وان كان الاول جاز تاخير التفصيلي ان بين الاجمالي وقيل
بجواز تاخير بيان الامر والنهي من غير تفرقه بين الظاهر والمجمل لانهما انشا فلا يحصل
من سماعهما دون البيان اعتقاد جهل بخلاف الاخبار لان السامع اذا اخبر بعام اعتقد
شموله فيكون خطابه به يلزمه ايقاعا في الجهل واذا اخبر بمجمل لم يفهم منه شيا فكان الخطاب
به عبثا وليس كذلك الخطاب بالمجمل في الامر والنهي لان العزم على الامتثال اذا بين يخرجه
من كونه عبثا واختار هذا القول بعض اصحابنا المتاخرين **احتج المجيز** لتاخير
البيان الى وقت الحاجه على الاطلاق بانه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع فرع الجواز لكنه واقع
كثيرا من ذلك انه **تاخر** بيان **اية الخمس** وهو قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شي فان
لله خمسه الى قوله ولذي القربى **بان السلب للقاتل** في قوله صلعم من قتل قتيلا فله سلبه
قالها ثلاثا رواه البخاري ومسلم **و**تاخر بيانها ايضا **بان ذوي القربى بنو هاشم** او هم
وبنو المطلب على اختلاف الراي دون بني اميه وبني نوفل وهذا عام تاخر عنه بيانه لانه
ورد من غير بيان تفصيلي وهو ظاهر ولا اجمالي اذ لو اقترن به لنقل ولان الاصل
عدمه **واعترض** بان كون السلب للقاتل غير مناف لوجوب الخمس فيه فلا يكون
تخصيصا فلا يكون بيانا واجيب بان ظاهر اللفظ يقتضي ان السلب كله للقاتل وانه
لا خمس فيه كما هو راي البعض وان المفهوم من اسناد فعل الغنيمه الى الغانمين ان الباقي
بعد اخراج الخمس لهم جميعا لا يختص به احد منهم فجعل السلب للقاتل وحده مخالف
للظاهر وان قلنا انه يخمس على ان تمام ما ذكره المعارض لا يضر لان تاخر البيان الثاني
كاف في المطلوب هذا **في** بيان **الظاهر** كما عرفت ومن ذلك قوله تعالى والسارق
والسارقه فاقطعوا ايديهما فان مقتضى الايه عموم القطع لليدين من المنكبين لعموم السرقه
للقليل والكثير فجاءت السنه ببيان القدر الذي يجب فيه القطع وكونه من حرز ومحل
القطع لليدين [illegible] وكونه من اليمنى خاصه وهذه البيانات انما
جاءت بالتدريج من غير مقارنه احتمال لانه لم ينقل والاصل عدمه **و**تاخر ايضا **بيان**
نحو ايتي الصلوة والزكاة في المجمل فان قوله تعالى اقيموا الصلوة ظاهر في مطلق الدعا
ولم يرد ما نعاف ولم يقترن به البيان بل اخر بيان افعال الصلوة واوقاتها الى ان بينها جبريل
ثم بين جبريل بعد ذلك للنبي صلى الله عليه واله وسلم ثم بين النبي صلى الله عليه واله وسلم بعد ذلك
لغيره من المكلفين وكذلك الزكاه فان قوله تعالى واتوا الزكاه لا يفهم منه مقدار الواجب
وصفته في النقود والمواشي وغيرها من اموال الزكاه فبين النبي صلى الله عليه واله وسلم

شيا فشيا على التدريج ولانه نزل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده في مكة وقد كان
مجملا ولم يبين الا حين وجبت الزكاه وذلك في المدينه وقلنا ان البيان تاخر عن المبين
اذ لم ينقل اقتران له بالمبين والاصل عدمه بل وقوع انفكاك البيان عن المبين
معلوم عند الناظرين في السير المطلعين على موارد الاحكام وروي عن ابن عباس قال ان
اوس بن ثابت الانصاري توفي وترك امراة يقال لها ام كحة وثلاث بنات له منها فقام
ابنا عم الميت ووصياه سويد وعرفجه فاخذا ماله ولم يعطيا امراته ولا بناته شيا وكانوا
في الجاهليه لا يورثون النسا ولا الصغير وان كان ذكرا وانما يورثون الرجال الكبار وكانوا
يقولون لا يعطى الا من قاتل على ظهور الخيل وذاد عن الحوزه وحاز الغنيمه قال
فجاءت ام كحة الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقالت يا رسول الله ان اوس مات وترك
علي بنات وانا امراته وليس عندي ما انفق عليهن وقد ترك ابوهن مالا حسنا
وهو عند سويد وعرفجه ولم يعطياني ولا بناته من المال شيا فدعاهما رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم فقالا يا رسول الله ولدها لا يركب فرسا ولا يحمل كلا ولا ينكا عدوا فقال
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم انصرفوا حتى انظر ما يحدث الله لي فيهن فا
نصرفوا فانزل الله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الايه فبعث اليهما
لا تفرقا من مال اوس شيا فان الله قد جعل لهن نصيبا ولم يبين حتى تبين فنزلت
يوصيكم الله فاعطى ام كحة الثمن والبنات الثلثين والباقي لابني العم ومن الادله على
جواز تراخي البيان قوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه لان ثم للتراخي
احتج المانع لتاخير البيان الى وقت الحاجه بانه يستلزم العبث في المجمل
والتلبيس في الظاهر **بيان ذلك** ان الخطاب بالمجمل من دون بيان خطاب
بما لا يستفاد منه شي اصلا وما هو كذلك ظاهر في كونه عبثا وان الخطاب بالعام مثلا
يستفاد منه شموله فلو اريد به بعض ما شمله دون البعض الاخر من غير بيان للمراد كان
تلبيسا لاعتقاد المخاطب شموله وهو غير شامل وذلك قبيح لا يجوز والجواب بمنع العبث
فان الاجمال كثيرا ما يقصد لغرض صحيح ولذلك وجه المفسرون تقديم الاجمال في
قصة ام كحة وتاخير التفصيل بان الفطام عن المالوف شديد فالتدريج في الامور من دابه
الحكيم وبمنع التلبيس فان العلم بجواز تاخير التخصيص الى وقت العمل يمنع من الاقدام على
اعتقاد استغراق العام عند سماعه بل الشك يمنع من ذلك فكيف اذا ظن ورود
المخصص من بعد لامارة وهي كثرة التخصيصات ولهذا قال بعض العلما ان وجود عام
باق على عمومه عزيز في الاحكام واختلف القايلون بجواز تاخير البيان الى وقت الحاجه
في جواز تاخير بعض البيانات دون بعض ويعبر عنه بتدريج البيان فمنهم من
ذهب الى المنع من ذلك فقالوا بان تخصيص بعض العام يوهم وجوب الاستغراق

في جميع ما بقي بعد الاخراج **واجيب** اولا بانه لا ايهام مع نصب ما يدل على جواز
التاخير غايته انه يقع مع من لا يلتفت الى الدليل ولا قبح في ذلك كما لا قبح في الخطاب بما
يوجب ظن التجسيم ونحوه عنده لا الدليل العقلي مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
يد الله فوق ايديهم وثانيا بان الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر شي من المخصصات
مع كونه ظاهرا في التعميم بلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص فاخراج بعض ما يتناوله
بلفظ الادله لم يدل على اثبات غير ذلك البعض فخصوصه ليس حجه او ليس في الدلاله
كاللفظ اولى ان لا يكون موهما المنع للتخصيص ومنهم من ذهب الى انه على تقدير الجواز
تاخير البيان الى وقت الحاجه يجوز تدريج البيان قيل وهو مذهب المحققين
محتجين بانه لو لم يجز لم يقع لكنه واقع اما الشرطيه فظاهره واما الاستثنائيه
فلان قوله تعالى اقتلوا المشركين اخرج منه اهل الذمه اولا ثم اولا ثم العبد ثانيا
ثم المراة ثالثا وكذلك ايه المواريث اخرج منها القاتل ثم الكافر بتدريج وكذلك ايه السرقه
خصص بما دون النصاب اولا وبالحرز ثانيا وعدم الشبهه ثالثا الى غير ذلك واختلفوا
ايضا في جواز تاخير التبليغ الى وقت الحاجه فاما القايلون بجواز تاخير البيان فيجوزونه
بالاولى اذ لا يلزم منه شي مما كان يلزم في تاخير البيان من المفاسد واما القايلون بالمنع فمختلفون
فيه والمختار عند ائمتنا والجمهور جوازه ومعتمدهم القطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه
محال ولو صرح به لم يمتنع ولعله اوجبت عليه لمصلحه في التاخير استدل المانع بقوله تعالى
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للوجوب ويجب ان يكون قوله بلغ للفور والا لم
تعد فايدة حد بله لان وجوب التبليغ في الجمله ضروري يقضي به العقل **والجواب**
انا لا نسلم ان امر بلغ للفور وما ذكرتم من عدم افادة الفايدة ضعيف لحصولها وهي تقوية
ما علم بالعقل بالنقل ولو سلم فقوله تعالى بلغ ما انزل اليك ظاهر في تبليغ لفظ القران
لا في كل الاحكام وههنا خلاف في انه هل يشترط ان يكون البيان اقوى من المبين او مساويا
اولا فالجمهور على انه لا يشترط وذهب الكرخي الى وجوب المساواه واخرون الى اشتراط
كونه اقوى وابن الحاجب الى اشتراط كون بيان الظاهر اقوى دون بيان المجمل وينبغي ان
ينظر في المعنى الذي وقع فيه النزاع وفي كلام ابي الحسين في المعتمد والرازي في المحصول
تصريح بمحل النزاع قال ابو الحسين قال الشيخ ابو الحسن ان المبين اذا كان لفظا معلوما
وجب كون بيانه مثله والا لم يقبل ولهذا لم يقبل خبر الاوساق مع قوله صلى الله عليه
وعلى اله وسلم فيما سقت السما العشر والصحيح انه يجوز ان يكون البيان والمبين دليلين
معلومين وان يكونا امارتين وان يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القران
بخبر الواحد وقال الرازي قال الكرخي المبين اذا كان معلوما وجب كون بيانه مثله والا لم يقبل

والحق انه يجوز ان يكون البيان والمبين معلومين وان يكونا مظنونين وان يكون
المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القران بخبر الواحد والقياس وهذا
كلام الاماميين وبه يتبين محل النزاع وان تعجب البرماوي من ابن الحاجب حيث جوز
المخصصات على تخصيص الاقوى بالاضعف في غالب المسايل واشترط هنا كون بيان الظا
هر اقوى غير متعجب لانه ان اراد بالقوة العوة في الدلالة من غير نظر الى الطريق فلا
معنى للاشتراط لان الخاص من حيث هو خاص اقوى في الدلالة على محل التخصيص
من العام من حيث هو عام وهكذا الكلام في المقيد والمطلق وان اراد بها القوة في
الطريق تناقض كلامه **الباب** الخامس **من المقصد** الرابع
من مقاصد الكتاب في مفهوم الخطاب اى ما يفهمه السامع
من الخطاب سوا كان مفهوما بالمعنى المصطلح او منطوقا وهو قسمان منطوق ومفهوم
اما المنطوق فهو ما افاده اللفظ من احوال المذكور فقوله ما افاده اللفظ يشترك
فيه القسمان لان المفهوم مستفاد من اللفظ قطعا وبيانه بقوله من احوال مذكور لا
خراج المفهوم لان افادة اللفظ فيه لاحوال الغير المذكور فيه والمراد بالاحوال الاحكام الشرعية
التكليفية والوضعية والايجاب والسلب والمقدمات العقلية والعادية وغيرها فان
ذكرت الحال في اللفظ كما ذكر صاحبها فيه بان يجي في الكلام ما يفيدها بنفسه فصريح
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فانه دل فيهما على حال مذكورة للصلوة والقطع وهو وجوب صلوة
الظهر وعلية السرقة للقطع والا يكن الحال المستفادة من اللفظ مذكورة فيه فغيره
اى غير الصريح وهو المدلول عليه بالالتزام وهو ينقسم الى دلالة اقتضا وايما واشارة
لانه اما ان يكون مقصود المتكلم اولا والاول بحكم الاستقرا قسمان احدهما ان يتوقف
الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضا اما الصدق
فنحو رفع عن امتى الخطا والنسيان اذ لولا تقدير المواخذة ونحوها كان كاذبا لانهما
لم يرفعا واما الصحة العقلية فنحو واسال القرية اذ لولم نعد اهل القرية لم يصح عقلا
لان سوال الجماد غير معقول واما الصحة الشرعية فكقولك اعتق عبدك عني على
الف لاستدعائه تقدير التمليك لان عتقه عنه بدون تمليكه لا يصح شرعا وثانيهما
ان يقترن اللفظ الذى هو مقصود المتكلم بوصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك
المقصود كان اقترانه بعيدا فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى ايما
وايما وسياتى في القياس مفصلا ان شا الله تعالى والثاني وهو الذى لم يكون مقصودا
للمتكلم يسمى دلالة اشارة مثل ما روى تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي اى
نصف دهرها فدل على ان مدة الحيض قد تكون مساوية لمدة الطهر ولا شك ان بيان
ذلك غير مقصود لكنه لزم من حيث انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبا

يقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ما ترك الصلوة وهو مدة الحيض اكثر من
زمان ترك الصلوة وهو مدة الطهر لذكره ومثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون
شهرا مع قوله وفصاله في عامين فانه يعلم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه
ليس مقصودا في الاثنين بل المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وما تعانيه من التعب والمشقة
في الحمل والفصال وفي الثانية مدة اكثر الفصال ولكن لزم منه ذلك كما ترى **ومثل**
قوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود من الفجر فانه يعلم جواز اصباح الصيام جنبا وعدم افساده للصوم
ولا شك انه لم يقصد ذلك في الاية ومثل قوله تعالى للفقرا المهاجرين الذين اخرجوا
من ديارهم واموالهم فانه يدل على ان الكفار يملكون من اموال المسلمين بالاستيلا
مع انها انما سبقت لبيان استحقاقهم من الغنيمة لان الله تعالى سماهم فقرا مع اضافة
الاموال اليهم والفقير من لا مال له لا من لا يصل الى بيته المال وان كان ملكا له فلو كانت باقية
على ملكهم لزم المجاز وهو خلاف الاصل **لا يقال** الاضافة تقتضي الملك فيعارض
سطل الاشارة لانه يقال قد تقرر عند علما العربية ان الاضافة يكفي فيها ادنى ملابسة
بين المضاف والمضاف اليه فلا نسلم اقتضاها الملك وكل واحد من الاحوال التى دل عليها
بالاقتضا او الايما او الاشارة حال للمذكور ولكنها غير مذكورة في العبارة وانما هو مدلول
عليها بالالتزام فخرجت عن المنطوق الصريح الى غير الصريح وفارقت المفهوم لانه لا يكون
حالا للمذكور وانما يكون حالا الغير المذكور كتحريم الضرب فان التحريم حال للضرب وهو غير
مذكور وانما المذكور التافيف وكعدم وجوب الزكاة في المعلوفة فانه حال للمعلوفة
وهي غير مذكورة وانما المذكور السائمة في نحو في الغنم السائمة زكاة **بيان ذلك**
فيما ذكرنا من الامثلة ان المواخذة والاهل والتمليك والعلية ومساواة مدة الحيض لمدة الطهر
في بعض النسا واقل مدة الحمل وجواز الاصباح جنبا وملك الكفار لما استولوا عليه من اموال
المسلمين احوال غير مذكورة لمذكورات هي الخطا والنسيان والقرية والعبد والمعلول وبعض
النسا والحمل والصايم والفقرا المهاجرون فلا اشتباه في عد الصريح من المنطوق وبين
المفهوم كما توهم **وقوله** وايضا اشارة الى ان للمنطوق تقسيما اخر وهو ان المنطوق
ان افاد معنى لا يحتمل غيره فنص هذا معناه الاصطلاحي فهو مقابل الظاهر وقد
يطلق في مقابلة الاجماع والقياس فهو الدليل من الكتاب والسنة سوا كان ظاهرا او نصا
بالمعنى الاول ومنه ما سياتي في القياس من اشتراط ان لا يكون حكم الفرع منصوصا وتقسيم
مسالك العلة الى الاجماع والنص والاستنباط وقد يطلق في كتب الفروع على ما يقابل التخريج
فيراد به قول صاحب المذهب اعم من ان يكون نصا لا احتمال فيه وان يكون ظاهرا واما
في اللغة فهو الرفع ومنه نص الحديث اذا رفعه الى قايله وان احتمل غيره فاما ان يتساويا في اسعادتهما

من اللفظ اولا فان تساويا فمجمل وقد تقدم فان حمل اللفظ على المعنى المرجوح بما
يصيره من القراين العقلية والنقلية راجحا عند الناظر سوى كانت مرجحة في نفس
الامر كما في التاويل الصحيح او غير مرجحة كما في الفاسد فماول اي فهذا القسم يسمى ماولا
في الاصطلاح واما في اللغة فهو اسم مفعول من المزيد فيه واصله آل بمعنى رجع والا يحمل على
المرجوح فظاهر فالظاهر في الاصطلاح هو اللفظ السابق الى الفهم منه راجح مع احتماله
لمعنى مرجوح لم يحمل عليه وهو في اللغة بمعنى الواضح يقال ظهر الشي ظهورا اذا وضح بعد خفا
ومنه قيل ظهر لي راي اذا علمت ما لم تكن علمته وظهر الجمل اذا اسمن ويقال ظهرت عليه
اطلعت وظهرت على الحائط علوته ومنه ظهر على عدوه اذا غلبه ثم ان دلالة الظاهر بالمعنى
المصطلح قد يكون بالوضع الاصلي كالاسد للحيوان المفترس وقد تكون بعرف الاستعمال
كالغايط للخارج المستقذر اذا غلب فيه بعد ان كان في الاصل للمكان المطمئن وقد تكون
بعرف الشرع كالصلوة لذات الاذكار والاركان بعد ان كان في الاصل للدعا وبقي
الكلام فيما اذا اقترن اللفظ بقرينة تكون بها اظهر في المعنى المجازي منه في المعنى
الحقيقي فكلام الامدي وغيره مصرح بانه من قسم الماول لا من قسم الظاهر وهذا هو الظاهر من
عبارة هذا الكتاب وكلام ابن الحاجب في مختصره محتمل وجعل سعد الدين التفتازاني ادخال
المجاز في قسم الظاهر اقرب الاحتمالين من كلامه والماول اقسام فمنها قسم قريب تاويله فيكفي
في الترجيح ادنى مرجح ومنها قسم بعيد يحتاج في رده وقبوله الى
المرجح الاقوى ومنها قسم متوسط بينهما فيحتاج الى مرجح متوسط بين المرجحين ومنها
قسم متعذر لا يحتمله اللفظ فيرد ويحكم ببطلانه ولا يجوز قبوله وامثلتها اي هذه
الاقسام الاربعة في المطولات من كتب الاصول وقد عد من القريبة تاويل الايات والا
حاديث التي يخالف ظاهرها التنزيه ويوهم التشبيه فان الدليل العقلي والشرعي قايم على
عدم ارادة ظاهرها بل الاتفاق للسلف والخلف على منع حملها على الظاهر وهو في ادلة
الاحكام الفرعية كثير جدا كتاويل لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك بامر الايجاب
لان مطلق الامر قد ورد في قوله استاكوا هذا عند من يقول بان الامر حقيقة في الندب
او للقدر المشترك بينهما واما عند من يقول انه للوجوب فيكون التاويل القريب في
قوله استاكوا حيث حمل على الندب وهو خلاف الظاهر بدليل لامرتهم
بالسواك ومنه تخصيص انما الربا في النسيئة بمختلفي الجنس لحديث عبادة بن الصامت
الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح
بالملح مثلا بمثل سوا بسوا يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف
شئتم اذا كان يدا بيد رواه احمد ومسلم وابو داود وابن ماجه وعد من البعيد
تاويل اصحابنا والحنفية حديث ان غيلان اسلم وتحته عشر نسوة فقال له رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم امسك اربعا وفارق سايرهن رواه الشافعي عن الثقة

عن معمر عن الزهري عن سالم عن ابيه وابن حبان والترمذي وابن ماجه كلهم من طريق
معمر قال البزار جوده معمر بالبصرة وافسده باليمن فارسله وقال الترمذي قال البخاري
هذا الحديث غير محفوظ والمحفوظ ما رواه شعيب عن الزهري قال
حدثت عن محمد بن سويد الثقفي ان غيلان اسلم الحديث واما حديث الزهري عن سالم
عن ابيه فانما هو ان رجلا من ثقيف طلق نساءه فقال له عمر لتراجعن نساءك او لارجمنك وحكم مسلم
على معمر بالوهم فيه وقال ابن عبد البر طرقه كلها معلولة بان المراد بالاربع الاوايل ان تزوجهن
مرتبا او بان المراد بالامساك ابتدا النكاح ان جمعهن عقد وروجه بعيد لان غيلان كان
متجددا الاسلام لا يعرف شيا من الاحكام فخطابه بمثله بغير ظاهر مثل هذا بعيد مع
انه لم ينقل تجديد لا منه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ومثله تاويل قوله
صلى الله عليه واله وسلم لفيروز الديلمي وقد اسلم عن اختين اختر ايتهما شيت عند
الترمذي وطلق ايتهما شيت عند ابي داود وفي اسناده ابو وهب الجيشاني قال البخاري
وفي اسناده نظر بمثل ما تقدم مع زيادة الدلالة على ان الترتيب غير معتبر بقوله ايتهما
شيت قلنا لم يثبت اصحابنا والحنفية الحكم بهذا المحمل وانما هم ادلة مشهورة
في الفروع وهي ان الحديثان ضعيفان من اصلهما كما اشرنا اليه فتاويلهما انما هو لموافقة
الادلة الصحيحة على تقدير صحتهما ولهذا قال الدواري ان الدلالة الدالة على بطلان تمكن
العقد المانعة من استباحة الفروج الا بعقد شرعي تجعل هذا التاويل قريبا مع انه لا يبعد
ان يراد بالاربع الاوايل ووقع الاطلاق اتكالا على ما علم من ضرورة الدين من بطلان نكاح الخا
مسة فصاعدا خصوصا مع ما روي ان اسلامه كان بعد غزوة الطايف فانه حين
تقررت قواعد الاسلام وهكذا الكلام في خبر فيروز واما التاويل بابتدا النكاح
فلا شك في بعده كما ان جمع نسا كثيرة في عقد واحد بعيد في العادة واما العموم
المستفاد من ايتهما شيت فظاهره عدم التعرض لاعتبار الترتيب لا التعرض لعدم
اعتباره ولما ذكرناه عد بعض اصحابنا تاويل هذا الحديثين من المتوسط بين القريب
والبعيد وعد من البعيد ايضا تاويل اصحابنا والحنفية حديث من لم يجمع الصيام
من الليل فلا صيام له رواه الاربعة وهذا لفظ ابي داود والترمذي وللنسائي في
رواية من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له قال ابن حجر اختلف الايمة في رفعه
ووقفه فقال ابن ابي حاتم عن ابيه لا ادري ايهما اصح لكن الوقف اشبه وقال ابو داود لا يصح
رفعه وقال الترمذي الموقوف اصح ونقل في العلل عن البخاري انه قال هو خطا وهو
حديث فيه اضطراب والصحيح عن ابن عمر موقوف وقال النسائي والصواب عندي
موقوف ولم يصح رفعه وقال احمد ما له عندي ذلك الاسناد وقال الحاكم في الاربعين
صحيح على شرط الشيخين وفي المستدرك صحيح على شرط البخاري وقال البيهقي رواته

ثلاث الا ان يرى موقوفا وقال الخطابي اسنده عبد الله بن ابي بكر والزيادة من الثقة
مقبوله بتخصيصه بالقضا والنذر المطلق والكفارات دون صوم شهر رمضان والنذر
المعين فيصح بنية من النهار مع ان ظاهره العموم لكل صيام ووجه بعده الحمل على النادر
حتى صار كاللغز **قلنا** كما لا بعد في تاويله باخراج صوم النفل بالاتفاق للاحاديث
الصحيحة كذلك لا بعد في تاويله باخراج صوم شهر رمضان والنذر المعين بالادلة الدالة
على صحة صيامها بنية من النهار جمعا بين الادلة قالوا فليحمل على اقرب تاويل كنفي
الفضيلة **قلنا** ان ذلك التاويل ابقا الحقيقة وهو نفي ذات الصوم الشرعي والعموم
في بعض الاصناف وفي ما ذكرتموه من التاويل ابقا العموم فقط دون حقيقة النفي فكان
ذلك اقرب المجازين مع ان التخصيص اغلب فكان الحمل عليه اولى وعد من البعيد ايضا
تاويل الحنفية لحديث عائشة ايما امراة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل باطل هكذا في رواية ابي داود الطيالسي وفي رواية الشافعي واحمد وابي داود
والترمذي وابن ماجه فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل كلهم من طريق ابن
جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عنها وقد تكلم فيه من جهة ان ابن
جريج قال ثم لقيت الزهري فسالته عنه فانكره وقد أُعلّت هذه الحكاية عن ابن
جريج **واجيب** عنها على تقدير صحتها بانه لا يلزم من نسيان الزهري له ان يكون
سليمان بن موسى وهم فيه بانه لا يخلو اما ان يكون المراد بايما امراة الصغيرة والامة
والمكاتبة والمجنونة فيكون المراد بالبطلان الايل اليه عند اعتراض الولي عليه مطلقا
واما ان يكون المراد بايما امراة المكلفة ويكون المراد بالبطلان الايل اليه لعدم الكفاءة
او الغبن الفاحش في المهر في احدى المكلفات لان النكاح للرقيقة موقوف على اجازة
المولى ولغير المكلفة على اجازة الولي لكونه مترددا بين النفع والضر كالبيع والمكلفة
مالكة بضعها فكانت كبيع سلعة واعتراض الولي لدفع نقيصة نقصان الكفاءة
او المهر فان الشهوة مع قصور النظر للحديث والانوثة سريعة الاغترار بسيئات
الاختيار مظنتهما بخلاف السلعة **ووجه** بعده ابطال التعميم المستفاد
من مقام مهد قاعدة هي منع المراة من نفوضها بنفسها عما لا يليق بمحاسن العادات
مع التصريح باداة المؤكدة ثم التكرير الدافع لاحتمال السهو والتجوز والحمل على الصورة
النادرة المشبهة لقول السيد لعبده ايما امراة لقيتها فانكحها ثم يقول اردت
المكاتبة ان رضي مولاها ويمكن ان يجاب بهذا الجواب التاويل لم يبطل التعميم لان
عقد غير المكلفة والرقيقة عندهم موقوف على اجازة الاولياء والموالي كعقد الحرة المكلفة
فتوجه التاويل الى قوله فنكاحها باطل باطل بالحمل الى البطلان اما مطلقا
او في بعض الاحوال كما بيناه ولا بعد فيه والتعبير عنه بالبطلان وتكريره ثلاثا
للتخصيص على اجتناب ما لا يترتب عليه الثمرة في اغلب الاحوال مع ما يودي اليه

غالبا من المخصصات

غالبا من المخصصات على ان قوله بغير اذن وليها يفهم صحة عقدها مع الاذن اما
للعمل بالمفهوم واما لكونه ساكتا عنه مع الاذن فيصح بحكم الاصل فيكون نفيه اللاحق كنفيه
السابق فيصعب التاويل ولو سلم بعده تاويله بالايل اليه فلما اول بالاضمار اي باطل عند اعتراض
الولي او عند النقيصة فقد روي عن ابي حنيفة انه لا ينعقد وعد من البعيد ايضا تاويل
الشافعية لحديث الحسن عن سمرة مرفوعا من ملك ذا رحم محرم فهو حر رواه احمد والاربعة
قال ابو داود والترمذي لم يروه الا حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن ورواه شعبة عن قتادة
عن الحسن مرسلا ورواه ابن ماجه والنسائي والترمذي والحاكم من طريق ضمرة عن الثوري عن
عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال بعض الحفاظ وهم فيه ضمرة والمحفوظ بهذا الاسناد
حديث نهى عن بيع الولاء وعن هبته ورد الحاكم هذا بانه روي من طريق ضمرة الحديثين
بالاسناد الواحد وصححه ابن حزم وعبد الحق وابن القطان وقال الترمذي العمل عليه عند
اهل العلم بالتخصيص بعمله بالاصول والفروع للقاعدة المقررة وهي انه لا عتق من
دون اعتاق وخولفت هذه القاعدة في الاصول بحديث مسلم لا يجزي ولد عن والده
الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بالشرا من غير حاجة الى الصيغة الاعتاق وفي
الفروع بقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون دل بذلك على ان
العبودية منافية للولدية فلا يصح ان يكون الولد عبدا ووجه بعده ظهوره في كل ذي رحم
محرم مع الايما الى وجه علة العتق الموجود في الابا والابنا وغيرهم فحمله مع ذلك على صورة
نادرة مراعاة لقاعدة لا يوافقون عليها في غاية البعد واما المتعذر فموجود في تاويلات
اصحاب البدع اتباع الاهوا كتاويل الباطنية وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي بابي بكر
وعمر وعثمان وتاويل الخوارج في قوله تعالى كالذي استهوته الشياطين في الارض
حيران له اصحاب يدعونه الى الهدى بعلي بن ابي طالب عليه السلم وان المراد بالاصحاب هم لا غيرهم
وتاويل المتصوفة للبيت في قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا فيه
وهدى للعالمين بالقلب وبكه بالصدر فجعلوه بيتا لله فكان مباركا على الانسان
وهدى يهتدى به فان النور الالهي اذا وقع في القلب انفسح له وانشرح فلا يسمع ولا يبصر ولا
يعقل ولا ينطق ولا يبطش ولا يمشي ولا يتحرك ولا يسكن الا به وجعلوا مقام ابرهيم عبارة عن
الخلة التي توصل الخليل الى خليله فمن وصل الى ذلك المقام امن من نار القطيعة وعذاب
الحجاب وهذا الطرف من تاويلهم الباطل وقد تاولوا القرآن من اوله الى اخره على هذا
الاسلوب وزعموا انه المراد وعطلوا عن الشرايع والاحكام **وفيهم من خصه بالصريح**
يعني ان من العلما كالغزالي والبيضاوي وغيرهما من خص المنطوق بالصريح المتقدم ذكره
فهو ما افاده اللفظ فيما وضع له وضعا شخصيا او نوعيا فتدخل الحقايق والمجازات
سواء كانت شرعية او عرفية او لغوية ويخرج عنه دلالة الاقتضا والتنبيه والاشارة لعدم

الوضع فيها وقد وقع بين الاصفهاني والتفتازاني مباحثة طويلة في الترجيح بين القولين عضد فيها الاصفهاني قول ابن الحاجب ومرافقيه وانتصر له ورجحه الكرماني وعليه المتاخرون من اصحابنا وغيرهم **والمفهوم يخالفه** يعني بخلاف المنطوق على الراى الى بني على الاول ما افاده اللفظ من احوال الامر غير مذكور وعلى الثاني ما افاده اللفظ مما لم يوضع له سواء كان حالا لمذكور او لغير مذكور فتكون دلالة الاقتضا والايما والاشارة داخلة في المفهوم وهذا مذهب الغزالي والبيضاوي وغيرهما والامدي جعل ذلك واسطة بين المنطوق والمفهوم **وعلى الثاني** من معنيي المفهوم **يلزم عن مفرد عقلا او شرعا** يعني ان المفهوم بالمعنى الثاني قد يكون لازما للمفرد والمقتضي للزومه اما العقل **مثل ارم** فانه امر يستلزم من جهة العقل الامر بتحصيل القوس والسهم لاستحالة الرمي من دونهما **واما الشرع مثل اعتق عبدك عني** فانه يستلزم من جهة الشرع تمليكه لان عتقه عنه بدون تمليكه اياه لا يصح شرعا **ويلزم عنهما** يعني عن المعنيين جميعا **عن مركب** اما مفهوم **موافق** يعني ان الحكم غير المذكور يكون موافقا لحكم المذكور نفيا واثباتا **كفحوى الخطاب** وهو ما كان الحكم في غير المذكور اولى منه في المذكور كالجزا باكثر من مثقال الذرة فانه اشتد مناسبة من الجزا بمثقالها المذكور في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وكالضرب فانه اشتد مناسبة للتحريم من التافيف المذكور في قوله تعالى ولا تقل لهما اف وما دون القنطار اشد مناسبة للتادية من القنطار المذكور في قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك وما فوق الدينار اشتد مناسبة لعدم التادية من الدينار المذكور في قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك **ولحنه** اي لحن الخطاب وهو ما كان حكم غير المذكور مساويا لحكم المذكور كتحريم احراق مال اليتيم فانه مساو لتحريم الاكل المستفاد من الوعيد عليه في قوله تعالى **ان الذين ياكلون** اموال اليتامى ظلما لاستوائهما في الاتلاف والفحوى واللحن معناهما في اللغة معنى الخطاب قال الجوهري فحوى القول معناه ولحنه وقال في قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اي في فحواه ومعناه والمراد به المعنى الخفي كما قال ابو زيد تقول لحنت له بالفتح الحن لحنا اذا قلت له قولا يفهمه عنك ويخفى على غيره ويقال عرفت ذلك في فحوى كلامه بلحنه ويقصر ويقال فحا بكلامه الى كذا اي يفحو فحوا اذا ذهب به اليه وما ذكر من تسمية الاولى بفحوى الخطاب والمساوي بلحن الخطاب مذهب كثير من العلما وكثير منهم يسمون كل واحد من القسمين بكل واحد من الاسمين ومنهم من يسمي الاولى بهما دون المساوي وهو القايل بان المساوي ليس من مفهوم الموافقة وهذا خلاف في الاصطلاح ولا مشاحة فيه والعالم يمكن معرفة كون الحكم في المسكوت عنه اشتد مناسبة منه في المذكور او مساويا الا بمعرفة المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعدم تضييع الاحسان

والاساءة في الجزا بالمثقال والامانة في ادا القنطار وعدمها في عدم ادا الدينار والاتلاف في تحريم اكل مال اليتيم اختلف في وجه الدلالة على الحكم في المسكوت عنه فقيل ان ذلك من جهة القياس لتوقفه على معرفة الجامع كما بيناه وهو المسمى بالقياس الجلي كما يجي ان شا الله تعالى واختاره صاحب الفصول من اصحابنا وعزاه الى الجمهور وسوا فيه الاولى والمساوي فلا يكون من باب المفهوم وقيل انه من باب المفهوم لا من باب القياس وهذا هو المشهور ونقله الرافعي وغيره عن الاكثرين وقيل ان الاولى من باب المفهوم والمساوي من القياس وهو مذهب ابن الحاجب ومن وافقه والاظهر ان مستند الحكم في المسكوت هو نحو الدلالة اللفظية لا الدلالة القياسية للقطع بان العرب انما يريدون بمثل هذه العبارات المبالغة في التاكيد للحكم في موضع السكوت حتى كانها موضوعة بالوضع النوعي للمبالغة للذكر ولذلك كانت افصح من التصريح بحكم غير المذكور لا تراهم اذا قصدوا المبالغة في كون احد الفرسين سابقا على الاخر قالوا هذا لا يلحق غبار ذاك وانه ابلغ من قولهم ذاك سابق على هذا وهكذا اذا كان قايل لا تعطه مثقال ذره كان ابلغ في فهم المنع فيما فوق المثقال من التصريح به قطعا وليس ذلك من القياس الذي جعله الشارع حجة لانه يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد **بخلاف القياس الشرعي** وهذا ظاهر في الاولى واما المساوي فيحتمل للامرين ويمكن ترجيح المفهوم بان قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مايتين معلوم انه لا يراد منه خصوص وجوب ثبات العشرين للمايتين بل المراد منه تعميم وجوب ثبات الواحد للعشره سوا كان في هذا العدد او اقل او اكثر وانه يفارق قول القايل حرمت الخمر لاسكاره وقد اختلف في هذا الخلاف فقال الجويني في البرهان انه لفظي وقال غيره انه معنوي لان من فوايده انا اذا قلنا ليس قياسا جاز النسخ به والا فلا يجوز عند مانعي النسخ به على الاطلاق **ومفهوم الموافقة قد يكون قطعيا** وهو اذا كان التعليل بالمعنى قطعيا كامثلة المذكور **وقد يكون ظنيا** اذا كان التعليل بالمعنى كذلك كقول الشافعي رضي الله عنه اذا كان قتل الخطا يوجب الكفاره فالعمد اولى واذا كانت اليمين المعقوده توجب الكفارة فالغموس اولى وانما كان ظنيا لتجويز ان لا يكون المعنى في قتل الخطا واليمين غير الغموس الزجر الذي هو اشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي والكفارة انما سميت كفاره لتغطيتها للمكفر وستره والعمد والغموس عظيمان لا يستر عقابهما ثواب الكفارة **واما مفهوم مخالف** وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا او نفيا **ويسمى دليل الخطاب** اما لان دلالته من جنس دلالة الخطاب او لان الخطاب دال عليه اذ المخالفة منظوم اللفظ **ويسمى مفهوم المخالفة** وهو ظاهر الوجه **ومنه مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد** اما مفهوم الصفة والمراد بها لفظ مقيد لاخر غير منفصل عنه ليس بشرط ولا استثنا ولا غاية ولا عدد لا النعت فقط فيدخل فيها العلة والظرف والحال كقوله صلى الله عليه واله وسلم في كل ابل سايمة من

كل اربعين ابنة لبون وفي كتاب ابي بكر لانس بن مالك حين وجهه الى البحرين
حكاية عن فرض رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في صدقة الغنم في سايمتها اذا كانت
اربعين ففيها شاة والسائمة صفة تدل على نفي الزكاة في المعلوفة واما مفهوم
الشرط والمراد به ما علق من الحكم على شي باداة الشرط كان واذا ونحوهما وهو المسمى بالشرط
اللغوي وليس المراد الشرط الذي هو قسيم السبب والمانع السابق بيانها في خطاب
الوضع كقوله تعالى ان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه يدل بمفهومه على انهن ان
لم يكن اولات حمل لم يجب الانفاق عليهن ولهذا ذهب الشافعي الى ان المبتوتة لا نفقة
لها ان لم تكن حاملا واما اصحابنا والحنفيه فيقولون ان فايدة الشرط ان مدة الحمل ربما
تطول فيظن ان النفقة تسقط اذا مضى مقدار عدة الحايل فنفى ذلك الوهم ومن
شرط العمل بمفهوم المخالفة ان لا يظهر له فايدة سوا التخصيص واما مفهوم الغاية وهو ما يفهم
من تقييد الحكم باداة غاية كالى وحتى كقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره فيفهم منه انها اذا نكحت زوجا اخر حلت له بشرطه واما مفهوم العدد
والمراد به ما يستفاد من تعليق الحكم بعدد مخصوص كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
اي لا اكثر من ذلك وكقوله صلى الله عليه واله وسلم في اربعين شاة شاة اي لا في اقل من
ذلك وانما يعمل بمفهوم المخالفة عند معتبريه حيث لا فايدة للتقييد بشي من الصفة
والشرط والغاية والعدد وغيرها سوا التخصيص للمذكور بالحكم اما اذا ظهر له فايدة
غير التخصيص للمنطوق بالحكم ونفي الحكم عما عداه تطرق الاحتمال الى المفهوم فيصير الكلام
مجملا فيه فلا ينتهض فيه بموافقة ولا مخالفة مثل ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق
او مساويا له فيه فانه قد يستغنى بظهور الاولويه والمساواة عن ذكره كقوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق لان تحريم قتل الاولاد حال امان الفقر اولى منه حال خوفه ومثل
ان يكون المذكور غالبا في العادة فيذكر لذلك لا للتخصيص نحو قوله تعالى وربايبكم اللاتي
في حجوركم لمكان الغالب كون الربايب في الحجور وانه من شانهن فخص هذا الوصف بالذكر
لغلبة حضوره في الذهن لا للقصد ومثل ان يكون المذكور موافقا للواقع فلا يوجد للوصف
مفهوم مثل قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا فان الاكراه لا ياتي
الا مع ارادة التحصن فان امر المطيعة المواتية للبغا لا يسمى مكرها ولا امره اكراها وقد
روي ان هذه الايه نزلت في معاذة ومسيكة جاريتي عبد الله بن ابي كانتا مسلمتين
وكان يكرههما على البغا بضريبة ياخذها منهما فان قيل يجوز ان تكون كارهة
للامرين التحصن والبغا قلنا ذلك امر نادر بعيد الوقوع فاشبه المحال ومثل ان يكون جوابا
لسوال سايل عن المذكور او في حادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسال هل في الغنم السايمة
زكاة فيقول في الغنم السايمة زكاة او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السايمة دون المعلوفة

والاطلاع على ذلك من فوايد معرفة اسباب النزول وسيرة الرسول صلى الله عليه واله
وسلم ومثل ان لا يكون الحكم في المسكوت معلوما للمخاطب وفي المذكور مجهولا كما لو قيل
الصلوة المسنونة فرضها كذا وكذا فلا يقال مفهومه ان المفروضة ليست كذلك لان
ذلك معلوم ومثل ان يكون ذكر القيد لكونه معهودا فيكون بمنزلة اللقب الذي يحتاج
اليه في التعريف فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ومثل ان يقصد بذكره زيادة الامتنان
على المسكوت كقوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا فلا يوخذ منه منع القديد ومثل ان
ان يخرج مخرج التفخيم والتاكيد كحديث لا يحل لامراة تومن بالله واليوم الاخر ان تحد على
ميت الحديث فلا يوخذ منه الحل لمن لا يومن بالله واليوم الاخر وقد ذكر صور غير ذلك
لا حاجة الى التطويل بها بعد تقرير الضابط **ومنها مجي الصفة** للترضيح فان
جات محتملة للتخصيص والتوضيح جا الاجمال في المفهوم كما في قوله صلى الله عليه واله وسلم لما استعار
من صفوان ابن امية ادرعا فقال اغصبا ام عارية يا محمد فقال بل عارية مضمونة يحتمل
الايضاح ان العارية شانها ذلك فيكون حكما للعارية مطلقا كما يذهب اليه الشافعية ويحتمل
التخصيص اي مشروطا فيها الضمان فلا تكون العارية مضمونة حتى يشرط فيها ذلك كما
يذهب اليه اصحابنا والحنفيه ومنها وهو من الفوايد المختصة بالعدد ان يقصد به التكثير كالالف
والسبعين ونحوهما مما يستعمل في لغة العرب للمبالغة ولهذا قالوا ان قولهم اسما العدد
نصوص مخصوص بما اذا لم تقم قرينة على ارادة المبالغة نحو جيتك الف مرة فلم اجدك وبه
يعلم ضعف الاحتجاج بقوله صلى الله عليه واله وسلم لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم سازيد على السبعين لانه محمول على انه صلى الله عليه واله وسلم اراد **اظهار الرحمة**
والرافة بامته والدعا لهم الى ترحم بعضهم لبعض لا انه فهم
منه مخالفة الزايد للمذكور كيف وقد قال فلن يغفر الله لهم واردفه بقوله ذلك بانهم كفروا
بالله ورسوله فليس المقصود بهذا العدد تحديد للمنع وانما هو كقول القايل لمن يساله حاجة
لو سالتنيها سبعين مرة لما قضيتها ولهذا بين العلة التي لاجلها لا ينفعهم استغفار الرسول و
هي كفرهم ونفاقهم وهذا المعنى قايم مع الزيادة على السبعين وقد جا في الرواية ما يدل
على انه صلى الله عليه واله وسلم فهم هذا المعنى فانه عند البخاري في باب الجنايز بلفظ لو علم اني
ان زدت على السبعين لغفر له لزدت عليها واعلم ان مفهوم المخالفة مختلف فيه على اقوال
كثيرة فاما مفهوم الصفة فهو حجة معمول بها عند اكثر اصحابنا والشافعي ومالك واحمد
وابي عبيدة معمر بن المثنى حكاه عنه القاضي ابو بكر الباقلاني في التقريب والجويني وغيرهما
وابي عبيد القسم بن سلام رواه عنه الامدي وابن الحاجب وابن السمعاني وهو مروي عن
الجويني والمزني والاصطخري والمروزي وابن خيران وابي ثور والصيرفي والاشعري و
احتجاج اصحابنا بمفهوم قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم على
ان لا جزا على المخاطي قال الامير الحسين ولا اعلم قايلا من اهلنا بخلافه يدل على ان مفهوم

الصفة معمول به عندهم اذ لم يفرق بين الحال وغيرها من انواع الصفة في هذا
الباب احد من العلما ولهذا قال الفقيه يوسف في الثمرات ان سبيل هذا سبيل
قوله صلى الله عليه واله وسلم في سايمة الغنم زكاة ولا يقال انهم انما نفوا وجوب الجزاء
على الخاطي رجوعا الى الاصل لانه يضمحل بالقياس على ساير محضورات الاحرام وضمان الاموال
فلولا العمل بالمفهوم لوجب القول بالوجوب عملا بالقياس ونفى حجيته بعض اصحابنا
كالامامين يحيى بن حمزه واحمد بن يحيى عليهم والحنفيه وبعض الشافعيه والمالكيه و
اختاره الغزالي والامدى واختلف كلام الرازى فاختار في المعالم الاول وفي المحصول
والمنتخب الثانى ومنهم من قال بمفهوم الوصف المناسب مثل اكرم الرجل الطويل الابيض
دون غيره لان الاعتنا بمناسبة الاوصاف يقصد تاكيد ان الحكم فيما عداها بخلافه
ويضعف احتمال افادتها لغير ذلك وروى عن ابي عبد الله البصرى انه حجه في ثلاث
صور احدها ان يكون الخطاب ورد للبيان نحو في سايمة الغنم زكاة المبين لاية الزكاة
ثانيها ان يكون لابتدا التعليم كحديث اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قايمة تحالفا مفهومه عدم التحالف مع عدم قيام السلعة **ثالثها** ان يكون ما
عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين لان المفهوم وهو الشاهد الواحد داخل
تحت لفظ الشاهدين لان المفهوم فلو لم يكن الحكم في الواحد مخالفا لما كان لذكر الاثنين
فايدة وللمنصور بالله عبد الله بن حمزه تفصيل اخر يقرب من هذا وقال الجوينى انه حجه
فيما اذا كان الوصف مناسبا نحو في الغنم السايمة زكاة لما في خفة مونة السوم من المناسب
للمواساه بالزكاة بخلاف نحو في الغنم العفر الزكاة لكونه جاريا مجرى اللقب وهذه الاقوال
مبنية على ظهور انتفا ما عدا التخصيص من فوايد التقييد بالصفة فيما ذكروه وظهوره
فيها لا سيما ظهوره في غيرها **واعلم ان هذا** الخلاف في الصفة مشروط فيه
عند البعض ان يكون هناك اسم تجرى عليه الصفة متقدم او متاخرا ما لو ذكر الاسم
المشتق وحده نحو في السايمة الزكاة فلا مفهوم له لاختلال الكلام بدونه كاللقب والاكثرون
لا يشترطون ذلك لدلالته على السوم الزايد على الذات بخلاف اللقب وعند اخرين ان تكون
الصفة مما تطرا وتزول اما اذا كانت ملازمة للجنس كالطعم في قوله صلى الله عليه واله وسلم
لا تبيعوا الطعام بالطعام فهو قريب التخصيص بالاسم والاكثرون على خلاف ذلك ويقتصرون
على الضابط المذكور واما المفهوم الشرط فقال به القايلون بمفهوم الصفة وبعض المانعين
كالمنصور بالله عبد الله بن حمزه وحكاه عن شيعته وكالشيخ ابي الحسن الكرخى وابي الحسين
البصرى والفقيه يحيى بن حسن القرشى والجوينى والامام الرازى وابن سريج وابن الصباغ وغيرهم
وقال به الامام المهدى احمد بن يحيى بعد البحث عن ادلة الخلاف لا نبله لجواز ان يكون
لهذا الشرط شرط اخر يخلفه فيه فيكون موافقا واختاره السيد ابو طالب في المجزى
واما الامام يحيى بن حمزه والقاضيان عبد الجبار والباقلانى وابو على وابو هاشم والغزالى
والامدى فعلى المنع فيه كمفهوم الصفة وهو رواية عن ابي عبد الله البصرى وقد روى عنه
القول

القول به واما مفهوم الغاية فقال به القايلون بمفهوم الشرط وبعض المانعين
له كالسيد ابي طالب والامامين والقاضيين والغزالى والشيخ الحسن وحفيده
وحكاه الامام المهدى والسيد ابراهيم والشيخ الحسن والقاضى عبد الله الدوارى عن
الجمهور وقد ذهب بعض العلما الى ان دلالتها على انتفا حكم ما قبلها عن ما بعدها
من محل المنطوق وحكى عن ابي رشيد المنع وفاقا للحنفيه كما تقدم واما مفهوم العدد
فقال القاضى عبد الله الدوارى لا اعلم خلافا في مفهومه الا عن من نفى المفهوم جملة وهو قول
ابي حنيفه فجعله اقوى من مفهوم الغاية وهذا منه عجيب فانه حكى عن مذهب صاحب
الهدى هو ما يدل على ان مفهوم الغاية اقوى من مفهوم العدد لانه يعمل بمفهوم الغاية مطلقا
وبمفهوم العدد اذا كان بيانا للمجمل كالصفة والشرط وفيما عداه موضع اجتهاد ثم ان الا
مام الرازى والعلامة القرشى وغيرهما عملوا بمفهوم الشرط دون مفهوم العدد والقاضى
البيضاوى عمل بمفهوم الصفة دونه ولذلك جعل القاضى عبد الوهاب بن السبكى الصفة
سوا كانت مناسبة او غير مناسبة اقوى من العدد واما النووى فقال ان مفهوم العدد
باطل عند الاصوليين والذى يترجح ان مفهوم العدد في مرتبة مفهوم الصفة وهو
اى المفهوم المذكور الذى هو مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد المختار
انه معمول به بالشرط المذكور والا انتفت فايدة الذكر ولما قال به اهل اللغة
هاتان حجتان على وجوب العمل بهذه المفاهيم الاربعة جملة تقرير الاولى ان يقال
لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر على المخالفة لم يكن لتخصيصه بالذكر فايدة والتالى
باطل فكذا المقدم اما الشرطيه فلان المفروض عدم فايدة غير التخصيص واما
الاستثنايية فلانه لا يستقيم ان يثبت تخصيص من احد البلغا لغير فايدة فكلام الله
ورسوله اجدر **واعترض** بان حاصل ما ذكرتم اثبات لوضع التخصيص
لنفى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفايدة وانه باطل لان الوضع انما يثبت بالنقل
واجيب بانا لا نسلم ان دلالة التخصيص على مخالفة المسكوت للمذكور بالوضع لم لا يكون
بالعقل كما قال به البعض او بان العرف العام يقصد اليه ويفهمه كما ذهب اليه
الرازى في المعالم سلمناه فلا نسلم انه اثبات الوضع بالفايدة بل ثبتت بطريق الاستقرا
عنهم ان كل ما ظن انه لا فايدة للفظ سواه تعينت لان تكون مرادة وهذا كذلك فاندرج
في القاعدة الكليه الاستقرايه فكان اثباته بالاستقرا لا بالفايدة وانه يفيد الظهور
فيه فيكتفى به سلمناه لكن لا نسلم بطلانه لانا اثبتنا جميعا دلالة التنبيه تفاديا عن
لزوم الاستبعاد في كلام الشارع فاثبات دلالة المفهوم حذرا عن لزوم انتفا فايدة
الذكر اولى اذ لا يشك احد في ان البعد احق محذورا من عدم الفايدة وهذا الجواب
الاخير انسب من يجعل دلالته من جهة الشرع لا غير اعترض ثانيا بالنقض
الاجمالى بان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون مفهوم اللقب كذلك اذ يجرى فيه

مثل ذلك وهو انه لو لم يثبت به نفي الحكم عما عداه لم تكن مفيد انه يلزم ان يعتبره
الاتفاق بيننا وبينكم على انه غير معتبره **واجيب** بان اللقب لو اسقط لاختل
الكلام فذكره لنفي الاختلال وهو اعظم فايده فلم تصدق انه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره
مفيدا انما نفيت دلالته على المفهوم **اعترض** ثانيا بمنع الملازمه يعني لا نسلم انه
لولا التخصص فلا فايده بل فايدته اما تقويه دلالته على المذكور لئلا يتوهم خروجه
على سبيل التخصيص فانه لو قال في الغنم زكاه جاز ان يكون المراد المعلوفه تخصيصا فلما ذكر
السائمه زال الوهم واما ثواب الاجتهاد بالقياس وهو الحاق المسكوت عنه بالمذكور
لمعنى جامع فلا يخلو صورة عن فايدة مما ذكرنا **واجيب** بان الخلو عن الفايده متحقق في
بعض الصور فانكاره مكابرة ومما ذكرتموه من الفايده وكذا غيره ليس بلازم فيجوز عدم
الفايده بحكم الاصل بل عدم ظهورها بحكم الوجدان وهو كاف في المطلوب لان شرط
المفهوم ان لا يظهر غيره من الفوايد لا عدم غيره في نفس الامر ثم ان العموم والقياس انما
يكونان على تقدير الاولويه والمساواة وقد شرط عدمهما **وتقرير**
الثاني ان يقال لو لم يكن التعليق بالصفه دالا على نفي الحكم فيما عداها لما فهم منه
اهل اللغه ذلك والثاني باطل فالمقدم مثله اما الاولى فظاهره لاستحالة فهم
اللغوي من اللفظ ما لا دلالة له عليه واما الثانيه فلان ابا عبيده معمر بن المثنى وابا
عبيد القاسم بن سلام وهما من ائمة اللغه والاول شيخ الثاني فهما ذلك وقالا في قوله
صلى الله عليه واله وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه احمد وابو داود والنسائي
وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث وبر بن ابي دليلة عن محمد بن ميمون بن
مسيكه ومنهم من يقول محمد بن عبد الله بن ميمون عن عمرو بن الشريد عن ابيه
وهذا اسناد جيد انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته
وقالا في **قوله** صلى الله عليه واله وسلم لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير له
من ان يمتلي شعرا رواه مسلم عن سعد بن ابي وقاص والبخاري عن ابن عمر وابو داود
على شرطهما عن ابي هريرة لما قيل ان المراد بالشعر هنا الهجا مطلقا وهجا الرسول
خاصه لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلا معنى لان قليله وكثيره سوا فجعلهم
الامتلا من الشعر في قوة الشعر الكثير ففهما منه ان غير الكثير ليس كذلك فا
لزما من تقدير الصفه المفهوم فكيف لو صرح بها قال ابو علي اللولوي بلغني عن ابي
عبيد انه قال وجهه ان يمتلي قلبه حتى يشغله عن القران وذكر الله فاذا كان القران
وذكر الله الغالب فليس جوف هذا عندنا مملوا من الشعر بل جا في الصحيح عن ابن
مسعود وهو من اهل اللسان انه قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من مات
يشرك بالله شيا دخل النار وقلت من مات لا يشرك بالله شيا دخل الجنه قالوا
وهذا مصير منه الى القول بالمفهوم لان الجمله حاليه وقد عرفت انها من

باب الصفه

باب الصفه هذا وقد قال الشافعي بمفهوم الصفه والكلام الموت باللغه فالظاهر
فهمهم ذلك لغه فثبت ظهوره افادته لغه وهو المطلوب **واعترض** بانا لا نسلم
ان ابا عبيده وابا عبيد والشافعي فهموا ذلك لغه لجواز ان بنوه على اجتهادهم وهو
الاستدلال والنظر في المباحث اللغويه **واجيب** بان هذا التجويز قايم في اكثر
اللغه لانها انما ثبت بنقل الائمه انما تكون آحادا ولو كان المدعى القطع بمفهوم الصفه
لكن المدعى هو الظن والتجويز لا يقدح فيه والا لزم ان لا يثبت شي مما نقله الائمه من اللغه
لقيام هذا التجويز فيه **اعترض** ثالثا بالمعارضه بمذهب الاخفش
مع علمه بالعربيه فدل على انه ليس من مفهوم اللغه واجيب بانه لم يثبت نفي الاخفش له
كما ثبت اثباته عن ابي عبيده ومن معه لانهم ذكروا ذلك في مواضع كما علمت فصار
القدر المشترك مستفيضا والشافعي روى عنه اصحاب مذهبه مع كثرتهم وغيرهم والروايه
عن الاخفش ليست كذلك ولو سلم فمن ذكرناه ارجح من الاخفش لتعددهم وكونهم اعظم منه
في العلم والشهره ولو سلم فشهادتهم مثبته وشهادته نافيه والمثبته اولى بالقبول من
النافيه لانها انما تنفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبته تثبت
الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود قطعا ولو سلم فالتعارض منتف لامكان الجمع بان
المثبتين انما اثبتوا حيث لم تظهر فايده غير التخصيص والنافي انما نفى في محل ظهرت
له فيه فايده اخرى وهاتان الحجتان عامتان لجميع المفهومات المعمول بها **ولنا**
حجه في مفهوم الشرط خاصه وهي انه اذا ثبت كونه شرطا فانه يلزم من انتفايه
انتفا المشروط فان ذلك هو معنى الشرط قيل في الاعتراض عليه اولا ما علق به الحكم
بكلمه ان ونحوها مما يسمى شرطا بحسب اللغه لا يجب ان يكون شرطا يلزم من انتفايه انتفا
الحكم اذ قد يكون سببا بل انه الغالب في الاستعمال قلنا انه لم يجوز التعدد في الاسباب فلا
اشكال وان جوز التعدد فيها فالظاهر العدم فاذا انتفى السبب الخاص حكم
بانتفا مطلق السبب لان التعدد وان كان جايزا لكن الاصل عدمه ما لم يثبت وجوده فح
يثبت انتفا الحكم ظاهرا وهو المطلوب قيل **في الاعتراض** عليه ثانيا هو
منقوض نقضا اجماليا بان ان في قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان
اردن تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاكراه
عليه غير جايز في جميع الاحوال قلنا الاكراه مع عدم ارادة التحصن والتعفف
مما لا يجتمعان فهذا المفهوم قد خرج عن كونه دليلا لامتناعه في ذاته وعلى فرض كراهة
التحصن **واعترض** ثالثا بان المذكور بعد كلمة ان ونحوها شرط لايقاع الحكم
لا لثبوت الحكم فلا يلزم من انتفايه سوى انتفا الايقاع وهو لا يستلزم انتفا الوقوع وتحقيق ذ
لك انه ان اريد انه شرط للنسبه الكلاميه فمسلم ولا يلزم من انتفايه الا عدم الحكم النفسي وهو الذي
وقع عليه النزاع فيه وان اريد انه شرط لمتعلقها الخارجي فهو ممنوع وهو الذي وقع محل
النزاع فيه واجيب بان مرجعه الى الاختلاف في ان اثر الشرط في منع السبب الذي هو

الإيقاع كما هو مذهب اصحابنا والشافعيه والحنفيه او في منع الحكم فقط وهو الوقوع
كما هو مذهب اصحابنا والشافعيه والحق ان اثره في منع الحكم فقط للقطع بانا اذا قلنا ان
دخلت الدار فانت حر ان الدخول شرط لوقوع العتق لا ايقاعه الذي هو تصرف منه التعليق
او التعليق **ولنا حجه** في مفهوم الغايه خاصه وهي ان معنى قول القايل صوموا
الى الليل ان طرف المغيا وهو وجوب الصيام طرف النهار وهو اخر جزء منه
فتقدير الوجوب بعده خلاف المنطوق لاقتضا التقدير كون اخر جزء من النهار ليس
طرفا للمغيا بعد ان لا معنى للمنطوق لكونه طرفا له **احتج** النافون لجميع
ما تقدم من المفاهيم بوجوه منها انه لو ثبت المفهوم الذي هو دليل الخطاب
لثبت بدليل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فبالاجماع واما بطلان الثاني
فلان ثبوته اما بدليل عقلي او بدليل نقلي متواتر وهما منتفيان والاحاد لا يفيد
بيان ذلك ان العقل لا مجال له في ان دليل الخطاب يدل على الحكم في المنطوق وعلى نفيه
في المسكوت وضعا لما تقرر من ان الاوضاع انما تثبت بالنقل والمتواتر لا سبيل الى اثباته
والمسئله اصوليه لا يسد في مثلها نقل الاحاد ومنها انه لو ثبت مفهوم
المخالفه لثبت في الخبر لكنه لم يثبت فيه فلم يثبت واما الشرطيه فلان الذي
يثبت به في الانشا وهو الحذر عن عدم الفايده قايم في الخبر واما الاستثنايه فلانه لو قال
في الشام الغنم السايمه لم يدل على عدم المعلوفه بها وذلك معلوم من اللغه والعرف ومنها
انه لو ثبت مفهوم المخالفه لما ثبت خلاف المفهوم والثاني باطل فالمقدم مثله اما الاول
فلانه لو ثبت لثبت التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه وهو منتف لان الاصل
عدم التعارض واما الثانيه فلانه قد ثبت في نحو قوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفه
فان قوله اضعافا مضاعفه في معنى الوصف كما سبق ومفهومه عدم النهي عن القليل
منه وقد ثبت النهي عن القليل والكثير **ورد** ما تمسك به النافون من الشبه اما الاولى
فانا لا نسلم اشتراط التواتر وعدم افادة الاحاد فنقول بقبول الاحاد في مثله والا امتنع
العمل باكثر الادله والاحكام لعدم التواتر في مفرداتها وايضا فانا نقطع بان العلما في الاعصار
والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بقول الاحاد المعروفين بالثقه والمعرفه ونقلهم
كابن عبيده والاصمعي والخليل وغيرهم واما الشبهه الثانيه فجوابها منع الثانيه
وهي الاستثنايه القايله **بان مفهوم** المخالفه لم يثبت في الخبر بل هو ثابت فيه
كما في الانشا كما في قولك الفقها الحنفيه هم ائمة فضلا ومطل الغني ظلم عند قصد
الاحاد الى غير ذلك من الاخبار الواقعه مع عدم قرينة نفي المفهوم وقيام القرينه
على نفيه في بعض المواضع كما في قولنا في الشام الغنم السايمه لا ينافي ذلك واما
الشبهه الثالثه فجوابها منع المقدمة الاولى وهي الشرطيه القايله بانه لو ثبت
مفهوم المخالفه لما ثبت خلافه لقولكم في بيانها لو ثبت لثبت التعارض بين الدليلين
قلنا ممنوع فان المفهوم دليل ظني فاذا قام قاطع بخلافه لم يقو المفهوم على معارضته

فان القاطع
يدفع

فان القاطع يدفع الظاهر فلا يقع تعارض من الطرفين ولو سلم ان ثبوته يستلزم
التعارض قلنا لكن التعارض بين الدليلين وان كان خلاف الاصل فانه يجب المصير اليه
عند قيام الدليل كما ان الاصل المراد ويجب مخالفتها للدليل وهو الامر من التخصص
واعلم ان هذه الشبهه قد تقرر على وجه يندفع معه الجواب بان
وهو انه لو كان دليل الخطاب ثابتا لزم التعارض عند ثبوت دليل الخلاف وهو خلاف
الاصل اذا لم يثبت لم يلزم ما يفضي الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبه الى ما لا يفضي
اليه والمرجوح منتف ما لم يقم عليه دليل فان اقام القايل بدليل الخطاب عليه
دليلا صح دليلنا وكان دليله معارضه والمعارضه لا تقدح في صحة الدليل وجوابها
على هذا التقدير انا لا نسلم ان التعارض بالمعنى المذكور خلاف الاصل لانه في الحقيقه ليس
بتعارض لعدم كونهما متساويين في القوه ولو سلم فالافضا الى خلاف الاصل في بعض
الصور وهو فيما اذا كان عند المخالف انما يقتضي المرجوحيه في ذلك البعض لا مطلقا
وهو لا يقتضي الا الانتفا في موضعها وهو لا ينافي ما ندعيه من ثبوت دليل الخطاب
في الجمله بان لا يكون هناك دليل يدل على مخالفة المفهوم **مسئله** في مفهوم
اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل في الغنم زكاة وزيد قايم فانه يدل عند
مثبته على نفي الزكاه عن غير الغنم ونفي القيام عن غير زيد ومنه الاسم المشتق الذي غلبت
عليه الاسميه كتمثيل الغزالي له بحديث لا تبيعوا الطعام بالطعام وكذا الاسم المشتق الذي
لم يلحظ فيه المعنى نحو مذهب ابي بكر الدقاق محمد بن محمد بن جعفر الفقيه الشافعي واليه
ميل ابن فورك من الشافعيه وقال الجويني انه صار الى مفهوم اللقب طوايف من الشافعيه
ونقله ابو الخطاب الحنبلي في التمهيد عن منصوص ابن احمد ومنهم من عزاه الى احمد
نفسه قال ابو الخطاب وبه قال مالك وداود وحكى النصاع عن ابن القصار وخويز منداد
من المالكيه وميمه مكسوره ومفتوحه وقيل انه اخذ هذا القول لمالك من استدلاله
على عدم اجزا الاضحيه اذا ذبحت ليلا **بقوله تعالى** ويذكروا اسم الله
في ايام معلومات قال فذكر الايام ولم يذكر الليالي ذكره المازري واصحابنا ينسبون
هذا القول الى احمد ولعل الوجه والماخذ الماخذ **و** الجمهور على انه **لا
يعمل بمفهوم اللقب لحصول الفايده بذكره** يعني ان المفهوم انما يعتبر لتعينه فايدة
لانتفا غيره من الفوايد كما عرفت واللقب قد انتفى فيه المقتضي لاعتبار المفهوم
لانه لو طرح لاختل الكلام فذكره لاستقامة الكلام وهو اعظم فايده وهذه الحجه
اقوى ما يتمسك به في ابطاله **و** ايضا يجب ان لا يعمل به **لئلا يلزم من نحو** قولنا
محمد رسول الله والعالم موجود ظهور الكفر لان مفهوم الاول نفي رسالة غير
نبينا صلى الله عليه واله وسلم من الانبيا ومفهوم الثاني نفي وجود غير العالم وكذا
زيد موجود او عالم او قادر مفهومه نفي هذه الصفات عن الغير واجيب عن هذا الحجه

بان المفهوم انما يحتج به عند عدم معارضته الدليل اما اذا قام الدليل القطعي
على الخلاف امتنع العمل به كغيره من انواع دليل الخطاب **واحتج** القايلون
بمفهوم اللقب بانه واقع فهم نسبة الزنا الى ام الخصم من نحو قول القايل الى خصمه
ليست امي زانيه ويتبادر ذلك الفهم من مثل هذا الخطاب ولذلك وجب عليه
الحد عند مالك واحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك **والجواب** ان ذلك
مفهوم من القراين الحاليه وهي الخصام ونحوه ولذلك واراده الايذا والتقبيح وكلما
يورد في مقام الخصام مراد به ذلك غالبا فلا يكون من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا
فيه لغة مسئلة ومفهوم الحصر مثل ما العالم الا زيد وما انت الا تميمي وغير
ذلك مما يفيده النفي والاستثنا ومنه فهل يهلك الا القوم الفاسقون ويابى الله
الا ان يتم نوره والحصر بالا للنفي والاستثنا يفيد النفي منطوقا والاثبات مفهوما
ومثل انما العالم زيد وانما انت تميمي وهو الحصر بانما فيفيد الاثبات
منطوقا والنفي مفهوما ومثل العالم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب والايمه
من قريش وصديقي خالد مما عرف فيه المبتدا بحيث تكون ظاهرا في العموم
سوا كان صفة او اسم جنس ويكون الخبر اخص منه بحسب المفهوم سوا كان علما
او غير علم **ومنه قوله صلى الله عليه واله وسلم** تحريمها
التكبير وتحليلها التسليم ولهذا احتج به اصحابنا والشافعيه على تعيين التكبير
وخالف فيه الحنفيه بنا على اصلهم في منع المفهوم وعكسه ايضا كذلك عند علما
المعاني مثل زيد العالم ومثل تقديم المعمول كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين
واياي فارهبون اذا عرفت ذلك فمفهوم الحصر قد قيل به وقد قيل بنفيه
اما مفهوم ما والا فقد اعترف به اكثر منكري المفهوم كالقاضي ابي بكر الباقلاني والغزالي
واصرت الحنفيه على نفيهم واما مفهوم انما فالمتنا والجمهور على اثباته كالشيخ ابي
اسحق والغزالي والامام الرازي واتباعه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني في التقريب
لا يبعد انها ظاهرة في الحصر ونفاه الامدي وابو حيان والحنفيه واما الثالث
فنفاه القاضي ابو بكر الباقلاني وجمع من المتكلمين وتبعهم الامدي وابن الحاجب
واما الحنفيه فعلى اصلهم والاكثرون على الاثبات لنا في اثبات المفاهيم
المذكوره الاستقرا لاستعمالات الفصحا فان ايمة العربيه اجمعوا على ان الا
استثنا من النفي اثبات وعلى افادة انما للحصر ولذلك اطبق عليه ايمة النحو
والتفسير وابو حيان ممن قرر ذلك في كتبه النحويه كشرحي الالفيه والتسهيل
والارتشاف وشرح الغايه ومختصر التقريب وغيرها ومن تامل كلامهم لا يشك
في اجماعهم عليه وكذلك اطبق علما المعاني على افادة الثالث الحصر حتى قال صاحب
المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه
المناسبه في هذا النوع انه لما كان ظاهرا في الجنس والعموم على ما هو قانون

الخطابات افاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوا هذا
وقولهم ان الاثبات في مثل جاني احد الا زيد مسكوت عنه فلا يستفاد منه
ثبوت المجي لزيد ولا عدمه مصادرة لانه احتجاج بنفس المتنازع فيه فيقال لا
نسلم انه مسكوت عنه بل محكوم عليه بثبوت المجي على ان انكار دلالة مثل ما قام الا
زيد وما العالم الا زيد على ثبوت القيام والعلم لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات
وقولهم باستوا انما زيد قام وان زيدا قايم لا ما مزيده ولا تفيد الا زياده التا
كيد فهي في غيره كالعدم مصادرة ايضا واعادة للمدعي بعبارة اخرى فيقال الا نسلم
عدم الفرق بل ان زيدا قايم للاخبار بقيامه على وجه التاكيد وانما زيد قايم للاخبار بانه
قايم لا قاعد روي ان الاسادي ان الكندي المتفلسف ركب الى المبرد وقال اني
اجد في كلام العرب حشوا فقال المبرد في اي موضع **فقال** في قولهم
زيد قايم وانما زيد قايم وان زيدا قايم وان زيدا لقايم لاتحاد المعنى واختلاف الالفاظ فقال
المبرد بل المعاني مختلفه فالاول اخبار عن قيامه فقط والثاني اخبار عن قيامه
مع اختصاص القيام به والثالث جواب عن سوال سايل والرابع عن انكار منكر لقيامه
وقد حقق هذه المعاني التي اشار اليها المبرد علما البيان قالوا ورد انما
لا لدون الحصر كقوله عليه السلام انما الربا في النسيه لانعقاد الاجماع على تحريم ربا الفضل لان ابن
عباس رضي الله عنهما وان خالف فيه فقد ثبت رجوعه عنه وترد مع الحصر لقوله تعالى
انما الهكم الله فيجب اعتقاد كونها للقدر المشترك بين الصورتين وهو تاكيد اثبات الخبر
للمبتدا نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ لكونهما خلاف الاصل **قلنا** قد
ثبت اجماع ايمة التفسير واللغه والبيان على افادتها الحصر فاذا خولف ذلك في بعض
المواضع حمل على انه لقرينه جمعا بين الادله على انه قد روي حديث انما الربا في النسيه
بلفظ لا ربا الا في النسيه رواه ابن عباس عن اسامه اخرجه مسلم والنساي فيجب تاويل تلك
الروايه كما يجب تاويل هذه عند الجمع بتخصيصه بمختلفي الجنس كما تقدم فثبت المفهوم
والراهه اي الاستوى في التقديم والتاخير ملتزم يعني ان قول القايل العالم زيد لو كان
يفيد الحصر لكان قوله زيد العالم كذلك والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمه
فلان دليلكم في العالم زيد ان العالم لا يصلح للحقيقه الكليه لان الاخبار عنها بانها
زيد الجزئي كاذب ولا لمعين لعدم القرينه الصارفه الى العهد فرضا فكان لما يصدق
عليه الجنس فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل ات
بعينه في قولنا زيد العالم والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم واما
بطلان الثاني فلان القايلين بافادة الاول للحصر لا يقولون بافادة الثاني والجواب ان ما
ذكروه في استوا التقديم والتاخير في افادة الحصر ملتزم وقولهم ان القايلين بافادة

الاول للحصر لا يقولون بافادة الثاني له ممنوع فان صاحب المفتاح صرح بان المنطلق
زيد وزيد المنطلق سوا في افادة حصر الانطلاق على زيد ولتبادره الى المفهوم في
الاولين اللذين هما النفي والاستثنا وانما الاذهان من انه منطوق لا مفهوم
اما مفهوم النفي والاستثنا فممن صرح بانه منطوق ابو الحسين بن القطان والشيخ ابو اسحق
الشيرازي ورجحه القرافي في قواعده والبرماوي في شرح الفيه وهو الظاهر من
مذهب ابن الحاجب قال ابن ده هذا ذهب الى الشريف وهو الذي يثلج له الصدر اذ كيف
يقال في **لا اله الا الله** ان دلالتها على اثبات الالهية لله بالمفهوم وهو
الذي اطبق عليه علما البيان بل قالوا انها تفيد الاثبات نصا واما مفهوم انما فالقول
بانه من قبل المنطوق مذهب القاضي ابي حامد احمد بن عامر بن بشر بن حامد المروروذي
بفتح الميم والواو بينهما را مهملة ثم را مهملة مضمومة مشدده بعدها واو ساكنة
وذال معجمة وحكاه الماوردي وجها للشافعية واما استفادة الحصر من التقديم فيما
لا ينبغي ان يقع خلاف في انها من قبل المفهوم للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا فمن نظمه
في سلك المنطوقات فقد ابعد لانه انما يستفاد بحكم الذوق السليم والقوة الداركة
لدقايق تراكيب البلغا ولطايف اعتبارهم فيها فان من منح ذلك اذا نظر في مفهوم الكلام
المشتمل على التقديم فهم نسبة التخصيص والحصر واما من ليس له هذه القوة فربما انكره
مع كمال قوته الادراكية في المعقولات والمنقولات كابن الحاجب وكما روي عن بعض العلما
انه كان اذا سيل عن فايدة تقديم في التنزيل اجاب بانه فاعل مختار يفعل ما يشا
واعلم انه اذا وجد في الكلام التقديم مع انما ففيه تفصيل وهو انه
ان امكن تقدير الكلام بما والا من غير تغيير لاجزايه عن وضعها واعرابها
كما في انما تميمي انا كان القصر مستفادا من انما وتقديم الخبر هنا كتقديمه في ما تميمي
الا انا وذلك لتاخر التقديم وكونه اضعف في افادة القصر وان لم يمكن ذلك كما في انما زيدا
ضربت كان القصر مستفادا من التقديم لانه في معنى ما ضربت الا زيدا فيكون المقصور عليه
زيدا وانما موكده لذلك القصر نظرا الى ان زيدا هو الجز الاخير رتبة اذ لا يمكن تقديره
بما والا الا بتاخير زيد كما لا يخفى ومن البين في ذلك قوله اساميا لم تزده معرفة
وانما لذة ذكرناها اي ما ذكرناها الا لذة ولو لم يوخر لذة وقدر الكلام بما والا صار
الكلام ما لذة الا ذكرناها فان نصبت لذة لم يكن للكلام وجه صحة وان رفعت انعكس المعنى
المقصود

الباب السادس من المقصد الرابع في مباحث الناسخ والمنسوخ

وهو مما يشترك فيه الكتاب والسنة لا غير ويشتمل على مقدمة ومسايل
اما المقدمة ففي بيان معنى النسخ فنقول النسخ في اللغة يستعمل بمعنى
الازالة وبمعنى النقل قال ابن فارس كل شي خلف شيا فقد نسخه يعني سوا ازاله
او لم يزله ومن الاول تناسخ الازمنة والقرون ونسخت الشمس الظل والشيب

الشباب ومن الثاني تناسخ المواريث والانفس عند القايلين به ونسخت النحل من خلية
الى خلية اخرى فيكون للقدر المشترك وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني ومن تابعه كالغزالي
وغيره الى انه مشترك بين الازالة والنقل متمسكين بانه اطلق عليهما والاصل
في الاطلاق الحقيقة وهو معارض بلزوم الاشتراك الذي هو خلاف الاصل وذهب ابو الحسين
البصري وغيره الى انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل من باب استعمال اللازم في الملزوم
لان في النقل ازالة عن موضعه الاول مستر وحين الى انه غير مستعمل فيما سواهما
ليس حقيقة في نسخت الكتاب لان ما فيه لم ينتقل حقيقة فتعين كونه حقيقة في
الازالة تعاديا عن لزوم كثرة المجاز **وجوابه** ان ذلك وان كان مجازا في نسخ
الكتاب فما الاعتذار عن تناسخ المواريث والارواح ونسخ النحل وذهب القفال
وجماعة من الفقها الى انه حقيقة في النقل مجاز في الازالة من باب استعمال الملزوم
في اللازم محتجين بانه اطلق عليه والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يكون حقيقة في الازالة
دفعا للاشتراك وهو معارض بمثله وهذا الخلاف مما لا يتعلق به غرض علمي هذا معناه
اللغوي واما المعنى الاصطلاحي فهو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ فقوله
بيان جنس وذكره لانها لا اخراج بيان المجمل والتقييد للحكم بالشرعي لاخراج الاحكام العقلية
الثابتة قبل ورود الشرع فان بيان انتهايها بدليل شرعي ليس نسخا باصطلاح
اهل الشرع وقوله بطريق شرعي لاخراج الطرق العقلية كالموت والنوم والغفلة والجنون
فان شيا من ذلك لا يسمى ناسخا بالاصطلاح والطريق الشرعي يتناول الكتاب والسنة قولا
كانت او فعلا او تركا او تقريرا ويتناول النسخ بدل وبغير بدل واما الاجماع فليس بناسخ
وانما الناسخ سنده كما تقدم وهكذا القياس الناسخ عند من يثبت النسخ به اصله لا هو
وقوله متراخ لاخراج نحو صل عند كذا والى الخر الشهر وجميع طرق التخصيص لانها للدفع والحل
للرفع مع التنبيه على ان النسخ ممتنع قبل امكان العمل بالمنسوخ كما يجي ان شا الله تعالى ومنهم من عرفه
برفع الحكم الشرعي والمعنيان متقاربان لانه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق باحد حكميه ورفع
وتبديل في علمنا لظهور الطاقة في المعاف فالبحث عن الترجيح بينهما قليل الجدوى ومنهم من حده
بالدلالة على خلاف حكم شرعي بدليل شرعي متراخ وقال ان الدلالة اولى من الرفع والبيان لان صدق
كل منهما باعتبار دون اخر كما بيناه والدلالة تصدق بالاعتبارين **بقي الكلام** في
نسخ التلاوة فقط فقيل لا يضر خروجها عن التعريف لان المقصود تعريف النسخ المتعلق
بالاحكام لا مطلق النسخ وقيل هي غير خارجة والمراد نسخ الاحكام اللفظية كصحة التلاوة
في الصلاة وحرمتها على نحو الجنب مثلا وهو جايز عقلا عند جميع اهل الشرايع و
نفاه بعض اليهود وهم الشمعونية من اليهود ونفى وقوعه فقط بعضهم يعني
بعض اليهود وهم العنانية فانهم قالوا بجوازه عقلا وامتناعه سمعا وبعض المسلمين وهم فرقة

لاشهرة لهم ولا يعرف لهم اتباع واما العيسوية من اليهود فقالوا بجوازه عقلا ووقوعه
سمعا واعترفوا بنبوة **محمد صلى الله عليه وآله وسلم** لكنهم لم ينسخ شريعته
بل بعث الى بني اسماعيل دون بني اسرائيل وقد جرت عادة الكتاب على اخراج
الاصوليين في ذكر خلاف اليهود في النسخ وكان الانسب اغفاله لان الكلام في اصول الفقه
فيما تقرر عند المسلمين اما اتفاقا واما اختلافا واما خلاف الكفار فالمناسب ذكره
في علم الكلام لنا في الاحتجاج لمذهب الجمهور اما الجواز فدليله امران احدهما القطع
بالجواز عقلا فانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح ام لا اما
اذا لم تعتبر فظاهر لان الله يفعل ما يشا واما اذا اعتبرت فلانا نقطع ان المصلحة
تختلف باختلاف الاوقات كشرب دواء في وقت دون وقت فلا يبعد ان تكون المصلحة
في وقت يقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت رفعه وثانيهما ان الاحكام الشرعية قد ثبت انه
روعي فيها المصالح اما وجوبا كالمعتزلة واما تفضلا كغيرهم واختلاف المصالح باختلاف
الاوقات معلوم كما قررناه انفا واما الوقوع فله ادلة منها الامر بتزويج بنات ادم من بنيه
فانه جاء في التوراة ان ادم عليه السلم أُمر بتزويج بناته من بنيه بلفظ الاطلاق بل العموم لكن على
سبيل التوزيع من غير تخصيص بالبنات والبنين في زمانه ولا تقييد بوقت
دون وقت والاحتمالات التي لم تنشا عن دليل تنفيها ظاهر الدليل يجب نفيها ثم جا
التحريم لذلك اتفاقا بيننا وبينهم وهو النسخ ومنها وهو اول الادلة الخاصة بتكون
النسخ من المسلمين قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
وهي شاهدة في الوقوع **واعترض** بانها جملة شرطية معناها ان ننسخ نات
وصدقها لا يتوقف على صدق الطرفين كقوله تعالى ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين
واجيب بان سبب النزول يدل على الوقوع قال المفسرون ان المشركين قالوا الا ترون
الى محمد يامر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويامرهم بخلافه ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غدا
ما هذا القران الا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه وهو كلام يناقض بعضه بعضا فانزل الله
تعالى هذه الاية وانزل ايضا واذا بدلنا اية مكان اية الاية وهذه سالمة عن هذا
الاعتراض لان اذا لا يدخل الا على المتحقق وقوعه ومنها الاجماع على ان شريعتنا
ناسخة لجميع الشرائع المتقدمة اما في جميع احكامها واما في بعضها بل ذلك معلوم ضرورة
من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم **فان قيل** المنكرون من المسلمين معترفون بمخالفة
شرعنا لشرع من قبلنا في كثير من الاحكام ولكنهم يقولون ان شرع من قبلنا كان مغيا الى غاية
هي ظهوره عليه وعند ظهوره زال التعبد بشرع من قبله لانتهاء الغاية وليس ذلك من النسخ
في شي بل هو جار مجرى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قلنا القول بذلك يرجع بالحاصل
الى الخلاف في التسمية لاجماع السلف الى زمان ظهور المخالف على تسمية ذلك نسخا
ويمكن ان يقرر هذا الدليل على وجه يقوم حجة على اليهود ايضا بان يقال قد ثبت

بالدلايل القاطعة والمعجزات الباهرة نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبصحة نبوته
يلزم نسخ شرع من قبله ولم يكن لليهود والنصارى نص صريح يعلم منه امد شرعهم
على التعيين حتى يلزم ان يكون شرع نبينا انتهاء غاية لا نسخا وكذلك الاية الكريمة يمكن تقريرها
كذلك بان يقال قد ثبت نبوة محمد عليه السلم وتصديقه بالمعجزات وقد نقل لنا عن الله
تعالى انه قال ما ننسخ من اية او ننسها الاية **فان قيل** الخصم انما يستدل
عليه بما يسلم مقدماته قلنا لا يستدل على الخصم بما لا يعتقده فيما له فيه شبهة واما
ما لا شبهة له فيه بل ثبوته كثبوت المحسوسات فلا يلتفت الى عدم اعتقاده فيه ومنها نسخ
وجوب التوجه الى بيت المقدس فانه كان ثابتا بالاجماع فنسخ بوجوب التوجه الى
الكعبة ومنها الوصية للاقربين فانها كانت واجبة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ثم نسخت اجماعا وغير ذلك
كثير كنسخ صوم عاشورا بصوم رمضان ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ووجوب التربص حولا كاملا في حق المتوفى عنها زوجها باربعة
اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة المستفاد من قوله تعالى ان يكن منكم عشرون
صابرون الاية بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا **ولما فرغ**
من ادلة المذهب الصحيح شرع في بيان شبه المخالف واجوبتها فقال مشيرا الى الشبهة
وجوابها وتبعية المصلحة تنفي العبث واختلافها ينفي البدا تقرير الشبهة ان
يقال لو جاز النسخ على الله تعالى لجاز عليه العبث او البدا والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان نسخه لما شرعه اما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له من قبل اولا
وعلى الاول يلزم البدا وعلى الثاني يلزم العبث لان ما لا يكون لحكمة يكون عبثا واما بطلان التالي
فلاستحالة العبث والبدا الذي هو الظهور بعد الخفا على الحكيم الذي لا يخفى عليه شي
في الارض ولا في السما **وتقرير الجواب** ان الاحكام كلها مبنية على المصالح
تابعة لها اما وجوبا واما تفضلا على اختلاف الراي فلا عبث والمصالح تختلف باختلاف
الاحوال والازمان كمنفعة شرب دوا في وقت او حال ومضرته في غيره فلذلك فقد يتجدد
مصلحة لم تكن موجودة لا انه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بدا فالملازمة
ممنوعة ومن الشبه قول اليهود الحكم الاول اما مقيد بغاية او مؤبد فلا نسخ على
التقديرين بيان ذلك انه ان كان مقيدا بغاية كان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية مغايرا لمعنى
النسخ وان كان مؤبدا لم يقبل النسخ للتناقض اذ حاصله انه مؤبد ليس بمؤبد ولان فائدة
التعبد الاخبار بالتابيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة تذكر له الا وهي تقبل
النسخ فلا سبيل طريق الى معرفتنا بعدم ارادته وذلك مما يوجب انحسار الرب تعالى
عن اعلامنا بالتابيد وهو ممتنع مع انا نعلم بالضرورة ان ذلك كسائر المعاني النفسية

يكن التعبير عنه والاخبار به ولا ينفي الوثوق بما بعد حكم ما وقد ذكرتم احكاماً
موبده كالصلوه والصيام والى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون وجوابها انه ان اريد
ان الحكم الاول مقيد بغاية واما موبد لفظا او مقرون بلفظ بعد التقييد بالغاية
او الى ما بعد فلا حصر لجواز ان لا يكون مقيدا بغاية ولا مقرونا بما بعد والا يكن المراد
ذلك بل المراد انه في نفس الامر كذلك فلا امتناع للنسخ لما تقرر من انه معد في
علم الله تعالى غير معد في علمنا لظهور اطلاقه في السما ولا نعني بالنسخ الا رفع ما
ليس بقيد في علمنا ومن الشبه قولهم رواية عن موسى عليه السلام انه قال في شريعته
هذه شريعة موبده وقال الزموا السبت ابدا وقال تمسكوا بالسبت ما دامت
السموات والارض فلو نسخت شريعة موسى لبطل قوله عليه السلام اما الملازمة فلدلالة
قول رسول متواترا فلا يمكن بطلانه سندا ولا معنى **والجواب منع** كونه
قول موسى بل هو مختلق فلا يكون متواترا قيل اختلقه ابن الراوندي والدليل
على انه مختلق انه لو كان صحيحا عندهم لقضت العادة بان يقولوه لنبينا صلى الله عليه
وآله وسلم ويحتجوا به عليه ولم يقع والا لاشتهر عادة وهو نفي وقوعه في القرآن خالف
ابو مسلم محمد بن بحر الاصفهاني المعتزلي وكان من اعوان الداعي محمد بن زيد صنو الداعي
الكبير الحسن بن زيد وذلك لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان قلنا النسخ ليس باطلا بل هو حق قطعا والباطل
ضد الحق وكذلك المنسوخ ليس باطلا لوقوعه على وفق المصلحة وارتفاعه بارتفاعها
ولان بيان انتهاء حكم لا يقتضي ابطاله فانه حق في نفسه ومامور به في وقته وقد نقل
عن ابي مسلم القول بنفي وقوع النسخ مطلقا والراجح ما ذكرناه **مسئلة**
اختلف في جواز النسخ قبل التمكن من فعل المنسوخ بان يمضي بعد وصوله الى المكلف
زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكفي ما يسع جزءا منه فكل من
النسخ قبل دخول وقته او بعده قبل مضي ذلك القدر محل النزاع فالجمهور من الاشاعرة
وبعض الحنفية على جوازه **والمختار عند** ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة انه
يمتنع النسخ قبل الامكان وبه قال الصيرفي من الشافعية وهو محكي عن اكثر الحنفية
والحنابلة وذلك للزوم البدا او العبث يعني لو صح نسخ الشيء قبل امكان فعله
لكان نهيا عن نفس ما امر به او امرا بنفس ما نهي عنه فان كان ذلك لانه ظهر له من بعد
القبح او الحسن كان بدا وان كان لا لانه لم يظهر له من بعد شيء من ذلك كان عبثا وتجهيلا
والكل على الله محال لا يقال ان ذلك يشتمل على فايدة التكليف التي هي الابتلاء فيصير
مطيعا او عاصيا بالعزم على الفعل والترك فيكون اسبق الخطاب بين موجها الى العزم
والاخر الى الفعل فلم يتواردا في محل فلا يؤدي الى ما ذكرتم لانا نقول وجوب العزم فرع

على وجوب العزم

على وجوب المعزوم عليه فاذا لم يجب لم يجب فلا يطيع ولا يعصي به سلمنا فالتعبير
عن العزم بالفعل الغاز وتعمية اذ لم يوضع له ولا قرينة تدل عليه ولو سلم لم يكن
من النسخ في شيء لاختلاف المتعلقين وقولهم في الاحتجاج على جواز النسخ قبل
التمكن بان كل نسخ قبل وقت الفعل وهو ثابت بالاتفاق فيلزم تجويزه قبل
الفعل بيان ذلك ان التكليف بالفعل بعد وقته لا يصح لانه ان فعل اطاع وان ترك
عصى فلا نسخ وكذلك في وقت فعله لانه فعل واطاع به فلا يمكن اخراجه عن كونه
طاعة بعد تحقيقها وهذا غير النزاع لان النزاع في وقوعه قبل الوقت الذي
قدره الشارع للفعل والمذكور في هذه الشبهة وقوعه قبل مباشرة الفعل
فاين احدهما عن الاخر وقوله والقياس على الموت ممنوع حكم الاصل والجامع
اشارة الى شبهة اخرى **وجوابها تقرير** الشبهة انه قد ثبت فيما
تقدم ان التكليف بالفعل لا ينقطع حال حدوثه بل يتعلق في اول زمان حدوثه
وانه يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرطه وهو عدمه فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرتفع
بالموت لانهما سوا وتقرير الجواب انا لا نسلم حكم الاصل فلا رفع للتكليف بالموت
لانه مقيد بالموت عقلا ولا نسلم الجامع وهو كون التكليف لا ينقطع حال الحدوث
الفعل وانه يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه كما تقدم وقوله ودعوى
الوقوع باطلة اشارة الى شبهة ثالثة وجوابها تقريرها انه وقع النسخ قبل التمكن
والوقوع فرع الجواز فمن ذلك قصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح ولده بدليل قوله
تعالى افعل ما تؤمر ولانه اقدم على الذبح وترويع الولد ولو لم يكن مامورا به لكان ذلك
ممتنعا شرعا وعادة ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل لانه لم يفعل فلو كان عدم
الفعل عند حضور الوقت لكان عاصيا **ومنه حديث** المعراج
فانه يدل على نسخ الزايد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل وتقرير الجواب
منع الوقوع **فلا نسلم** انه مما ذكروه من ذلك اما قصة ابراهيم فلجواز
ان يكون الوقت موسعا فلم ينقض منه ما يسعه ولا يعصي به ومثل هذا
التعليق بالمستقبل لا يمنع النسخ وقولهم لو كان موسعا لاخر الاقدام والترويع و
الترويع رجاء ان ينسخ او يموت فمثله من عظايم الامور يوخر عادة ممنوع الملازمة
فان الانبياء صلى الله عليهم انما يستبعد منهم عدم المسارعة الى الامتثال فكثير من مثله
التراخي الى ان مضى من الوقت ما يسع الفعل ولو سلم فلا نسلم عدم التاخير لجواز ان
يكون الاقدام والترويع في اخر اوقات الامكان والتقديم غير معلوم واما حديث المعراج
فاحادي لا يثبت بمثله مثل هذا الاصل مع انه يستلزم النسخ قبل بلوغه المكلفين
وعقد قلوبهم على الامتثال ولا قايل به فيجب تاويله بان المراد من فرض الخمسين

ان المفروض من الصلوات الخمس ثواب الخمسين وبين ذلك بالانتقاص على الخمس
قبل وقت الايمان ويتايد هذا التاويل بان حديث المعراج متاخر عن شرع الصلوة
فان المشهور ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم واصحابه كانوا يصلون الخمس قبل ذلك بمده
مديده **مسئلة** الناسخ اذا ورد الى النبي صلى الله عليه واله وسلم ولم يصل تبليغه الى
المكلفين هل يثبت حكمه في حقهم ام لا بل هم في التكليف بالفعل الاول على ما كانوا عليه
قبل ورود الناسخ فذهب بعض الشافعيه الى الاثبات **والمختار** عند اصحابنا
واحمد بن حنبل وبعض الشافعيه ان الناسخ لا يثبت حكمه قبل تبليغه عليهم وذلك
لوجوه منها انه كغيره من الاحكام المسئله فانهم لا يقولون بثبوت حكمها في حق من لم
يبلغ اليه وكما قبل التبليغ الى الرسول فانه لا يثبت حكمه بالاتفاق ومنها قوله لاستلزامه
تكليف الغافل وهو ممتنع كما سبق ومنها انه يستلزم اجتماع الضدين في محل واحد
وهو محال بيانه ان العمل بالاول حرام لمكان الناسخ وواجب للقطع بتاثيم تاركه والعمل بالثاني
واجب لكونه ناسخا وحرام لاستلزامه ترك واجب وهو العمل بالاول قالوا حكم متحد فلا
يعتبر علم المكلف به كما يعد بلوغه الى مكلف واحد فان حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقا قلنا
الفارق بينهما وهو التمكن من العلم معتبر قطعا وان كان تكليف الغافل وهو من ليس له صلاحيه
الفهم لا من ليس عالما لتقصير والا لم يكن الكفار مكلفين **ويعرف** الناسخ ويتميز من
المنسوخ اما بعلم تاخره عن المنسوخ او ظنه وذلك بضبط التاريخ مثل ان تعلم او تظن
ان هذه الايه نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا او هذه في خامسة الهجره وتلك في
سادستها مع تعذر الجمع بينهما وكحديث جابر كان اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم ترك الوضوء مما مست النار **واعلم ان** خبر الاحاد في ضبط التاريخ
ونحوه مقبول ومعمول به في النسخ ان كان المنسوخ قطعيا كالكتاب والسنه المتواتره لكون
الناسخ قطعيا والظن انما هو في كونه متصفا بالنسخ على ان استفادة النسخ من خبر الاحاد
انما هو في الضمن او الالتزام ومثل ذلك يغتفر فيه ما لا يغتفر فيما اذا كان اصليا
كما يقبل الشاهدان في الاحصان وان ترتب عليه الرجم وشهادة القابله في الولاده
وان ترتب عليه النسب **وذهب** الامام المهدي احمد بن يحيى عليهم الى انه
لا يعمل به الا في الظني لئلا يؤدي الى ترك القطعي بالظني وفيه ان متواتر السند قد اسقط
القطع ببقاء حكمه معارضة القطعي للقطع بان احد المتواترين المتعارضين ناسخ والاخر منسوخ
فبيان الاحاد معين للناسخ المعلوم اجمالا والقطع رافع قطع مثله ونحو ان تقوم قرينه
بعين الناسخ والمنسوخ ظنا كما ذكره اصحابنا في حديث الوضوء من مس الذكر انه
معين كونه المنسوخ بقرينه السوال عنه في حديث طلق فلولا انه كان بلغهم حديث
الوضوء منه لما سالوا عنه لنزل سوالهم من دونه منزلة السوال عن ساير الاعضا

هل في مسها اول

هل في مسها او في مس شيء منها وضوء وذلك مما لا معنى له وحديث طلق رواه احمد واصحاب
السنن والدارقطني وصححه جمع من الحفاظ ومما يشبه كون مثل هذا السوال قرينه للنسخ
ما رواه البخاري في الجامع الصحيح عن سعيد بن الحارث قلت لجابر الوضوء مما مست النار
قال لا وكاختلاف الصحابه في مسح النبي صلى الله عليه واله وسلم على الخفين اكان قبل المائده ام
بعدها او قوله عليه السلم بان هذا ناسخ وهذا منسوخ اما صريحا واما بان تذكر ما هو
في معناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث
فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في سقا فاشربوا في الاسقيه كلها ولا تشربوا
مسكرا رواه مسلم من حديث بريده الاسلمي او اجماع كالاجماع على ترك قتل شارب الخمر
في المره الرابعه والاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا كما يجي لكنه يدل على وجود ناسخ لا بقول
صحابي بان هذا ناسخ وهذا منسوخ لجواز ان يكون عن اجتهاد سوا صرح بعلمه ام لا
وسوا كان الاول معلوما او مظنونا لحصول التجويز المذكور فان الانسان كثيرا ما يعبر عما
قوي عنده بالعلم ذكر ذلك القاضي عبد الله الدواري رحمه الله **وقيل** انه يقبل مع
التصريح بالعلم في نسخ المظنون دون المعلوم واختاره صاحب الفصول وقال الشيخ ابو الحسن
الكرخي يكون قول الصحابي حجه اذا اطلق ذلك اطلاقا فقال هذا منسوخ لانه لولا ظهور
النسخ لما اطلقه بخلاف ما اذا قال نسخ بهذا واعترض بانه يجوز ان يكون اطلقه لقوة
ظنه **وفي المسئله قول** اخر انه يكون ناسخا مطلقا لانه لا يقول الا عن نقل
غالبا وهذا اقرب من حيث التمسك بالاثر او حداثته او تاخر اسلامه فلا يعرف
الناسخ بشي من هذين الامرين لان متقدم الصحبه قد يكون متاخرا فلا دلالة
في ذلك على النسخ **اللهم الا ان تنقطع** صحبة الاول قبل صحبة الثاني
فيرجع الى ما علم تقدم تاريخه وهكذا قوله او ترتب في المصحف او موافقه الاصل
او اصحية حكمه اما الاول فلان الايات لم ترتب في المصحف بترتيب النزول واما
الثاني فقد قيل انه يحكم بتاخر موافق الاصل من حيث انه لو حكم بتقدمه لم يفد الا ما علم
بالاصل فيعرى عن الفايده الجديده واذا حكم بتاخره افاد الاخير رفع حكم الاصل
وهذا رفع حكم الاول وذكر القاضي عبد الجبار انه يحكم بتقدم موافق حكم العقل على المخالف ويكون
المخالف ناسخا والموافق منسوخا والكل غير معمول به لانه لا يمتنع ان يكون ابتدا الشرعيات
جات بخلاف ما في الاصل او بما يوافقه مع ان العلم بكون ما علم بالاصل مقررا بعد
الشرع فائده جديده وان تاخر الموافق يستلزم تغيرين والاصل قلة التغيير واما
الثالث فقد قيل بانه يقتضي تقدم الاشق لما يجي وليس بشي لان الاحكام مراعى فيها المصالح
فيجوز ان تكون المصلحه في تاخر الاشق كما في الصيام فانه نسخ الاخف

فيه وهو وجوب صوم يوم عاشورا بالاسق وهو وجوب شهر رمضان والاشق فيه
بالاخف لانه كان في صدر الاسلام لا يحل للصيام الاكل والشرب والجماع من بعد الغروب الا
ريثما يصلي العشا الاخره او سام فاذا صلاها او نام حرم عليه الطعام والشراب والنسا
الى القابله وقيل بالعكس لما يجي من ان الشريعه مبناها على التخفيف وفيه ما عرفت فان
عرف الناسخ بطريق من الطرق المعتبره عمل به **والا فالترجيح** بين المتعارضين هو الواجب
ان امكن فيعمل بالراجح ويطرح المرجوح والترجيح باحد طرقه الاتيه في بابه ان شا الله
تعالى **ثم** ان تعذر الترجيح لاستوايهما في جميع الوجوه الظاهره فانه يجب **الوقف** عن العمل
بايهما ويرجع في حكم الحادثه الى غيرهما من شرع او عقل وهذا قول اصحابنا والاكثرين
واشار الى قول البعض بقوله **او التخيير** بينهما وهو باطل لان فيه دفعا لحكميهما والقطع
قاض بحقيقة احدهما والقول بالتخيير مذهب من يجعل تعارض الامارات من دون مرجح في
نفس الامر والمذهب الصحيح ان ذلك غير متصور الوقوع عن التنازع **مسئلة** اختلف
في جواز النسخ فيما قيد بالتابيد فذهب بعض المتكلمين والجصاص والماتريدي والدبوسي
وغيرهم من الحنفيه الى منع نسخه مطلقا والجمهور على انه يجوز ان كان التابيد قيدا
للفعل نحو صوموا ابدا لان الفعل يحمل بمادته والوجوب مستفاد من الهيئه فالتابيد
قيد فيما به العمل لا غير او كان ظاهرا محتملا نحو صوم رمضان يجب ابدا فان الظاهر
كونه طرفا للوجوب ويحتمل ان يكون طرفا للصوم فكان ظاهرا في كونه سندا للحكم محتملا
للخلاف فجاز نسخه عند الجمهور لذلك او لانه كثيرا ما يعبر بالابد عن المكث الطويل
بخلاف ما اذا كان قيد الحكم نصا فيه نحو الصوم واجب مستمرا ابدا
فانه لا يجوز نسخه بالاتفاق وقد اشار المتن الى ذلك كله بقوله **تابيد محل الحكم لا يمنع
النسخ** كما في نحو صوموا ابدا **بخلاف تابيده نصا** كما في الصوم واجب مستمرا
ابدا فانه لا يجوز بالاتفاق ومفهوم قوله نصا ان تابيده على جهة الظهور دون النص
غير مانع كما في نحو صوم رمضان يجب ابدا وانما جوزه الجمهور في الصورتين **لان ابدية
الفعل** المكلف به **وعدم ابدية التكليف به لا يتنافيان** لان الابديه الفعل انما تنافيه
وتناقضه عدم ابديته لا عدم ابديه التكليف به وعدم الابديه التكليف بالشي انما تناقضه
ابديه التكليف بذلك الشي لا ابديته **فان قيل** تقييد الفعل بالابد
لا من حيث هو بل من حيث كلف به يستلزم ابديه التكليف به فاذا انتفت ابديه
التكليف به بالنسخ انتفت ابديته اجيب بالمنع وان سلم فغايته الظهور **ولان الظا
هر جايز المخالفه لدليل** بل واجب **بالاتفاق** فاذا كان التقييد للحكم بلفظ
الابد انما يفيد الدلاله على ثبوت الحكم في جميع الازمان بالظهور لا بالنص فيه
لم يمتنع ان يكون المخاطب مولد السوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما

في الالفاظ العامه

في الالفاظ العامه بجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود الناسخ المعدود المراد
الشارع واذا فرض ذلك لم يلزم منه محال فيكون جايزا وقوله **فلا تناقض** فيه اشا
رة الى شبه المانعين وجوابها فانهم قالوا الناسخ معناه الدوام والنسخ ينافي الدوام ويقطعه
فكان مناقضا فلا يجوز على الله تعالى **والجواب منع** لزوم التناقض في
موضع الخلاف لما بينه وانما يلزم فيما نص فيه على تابيد الحكم واستمراره والاختلاف
في منع نسخه قالوا نسخ وجوب الصيام المؤبد لحمله غير مؤبد لانه اذا لم يجب جاز
تركه فلم يدم فيكون مبطلا للنصوصيه بابديه الفعل كما يبد الحكم قلنا نسخ الوجوب
المؤبد يستلزم اجتماع الحسن والقبح في زمان واحد ولو في بعض ازمنة الابد بخلاف
نسخ الفعل المؤبد لاحتمال ان يكون زمان الوجوب غير زمان الفعل على ان الفعل
المؤبد اذا لم يلاحظ معه الحكم الشرعي لا يتصور نسخه فكيف يستلزم نسخ وجوبه نسخه
قالوا عدم جواز النسخ في نحو الصوم واجب مستمرا ابدا في شهر رمضان واجب
وان كان باعتبار كونه حكما وايجابا فالايجاب المؤبد للصوم والايجاب للصوم المؤبد
سوا في ذلك فيكون نسخهما جميعا ابدا والفرق تحكم قلنا لا نسلم الاستوا في الطرفين
فان الفرق بين الايجاب المؤبد وايجاب المؤبد واضح لا يخفى **مسئلة وكون
الفعل خبرا لا يمنع النسخ الا لنقيض فيما لا يتغير مدلوله** يعني ان محل التكليف
اذا كان خبرا نحو ان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشي من عقلي او عادي او شرعي كوجود
الباري واحراق النار وايمان زيد فان خبريته لا تنافي نسخ التكليف بالاخبار به
فيجوز نسخه برفع التكليف به بالاتفاق كنسخ التعبد بتلاوة بعض الايات واما نسخه
بان يكلفه بالاخبار بنقيضه فان كان مما لا يتغير مدلوله لم يجز عند ائمتنا والمعتزله
لان احدهما كذب والتكليف به قبيح وجوزه الاشاعره بنا على اصلهم من نفي القبح
العقلي ويرد عليهم ان التكليف به صفة نقص وهم لا يجوزونها على الله تعالى واختار
العلامه الهادي في فصول البدايع انه لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه في حق
الرسول لانه يرفع الثقه ويجوز في حق غيره لجواز التكليف بالكاذب كما جاز الكذب
في بعض المواضع وان كان مما يتغير مدلوله جاز بالاتفاق كنسخ التعبد بتلاوة شي
بتلاوة ضده والمختار انه لا يصح **لا ينسخ مدلول** الخبر سوا كان مما يتغير
كايمان زيد وكفره او لا كحدوث العالم وفاقا للشافعي وابي علي وابي هاشم والقاضي
ابي بكر الباقلاني والصيرفي وابي اسحق المروزي وابن السمعاني وابن الحاجب وعامة
المتاخرين من المحققين **وقيل ينسخ** من الخبر **ما يتغير** مدلوله وهو اختيار
السيد العلامه ابرهيم بن محمد ورواه في الفصول عن ائمة اهل البيت وابي عبد الله

والى الحسين وبعض الاشعريه والاستدلال من اهل هذا القول بحسن
الاخبار بكفر زيد حال كفره وقبح حال ايمانه وبنحو قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت وقوله تعالى ولا يمسه الا المطهرون يرفع الخلاف لان اية الحج مراد بها
الامر والايجاب ولكنها اوثرت صيغ الخبر الدالة على التحقيق وابرزت في صورة الجملة
الاسميه الدالة على الثبات والاستمرار على وجه تعسد انه حق واجب لله سبحانه
وتعالى على ذمم الناس لا انفكاك لهم من ادائه تاكيد بشان الحج واعتنا بامره وهكذا
قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون تعبد بحرمة مس غير المطهر اياه وهذه احكام يجوز
نسخها بالاتفاق واما حسن الاخبار بكفر زيد حال كفره وقبح الاخبار به حال
ايمانه فليس ذلك من النسخ في شي لما عرفت من ان النسخ بيان انتها حكم شرعي او رفع
حكم شرعي وهذا ليس حكما شرعيا بل هو حكم عقلي ولهذا قال الفقيه يحيى بن حسن
القرشي ان كان الخبر مما سيغير فايدته فان كانت فايدته حكما جاز النسخ نحو الحج
وان لم يكن حكما جاز ولا يسمى نسخا قالوا قوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى
منسوخ بقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشا قلنا اما الاول فمن باب تقييد
المطلق اي ان ذلك مع الطاعة وعدم العصيان واما الثانية فاصحابنا يخصصون
من يشا بالتايب وغيرهم يخصصون بذلك ايات الوعيد بنا على ان مجهول التاريخ
مقارن او في حكم المقارن **مسئلة** اختلف في جواز النسخ من غير بدل والمعنى
هل يجوز النسخ للحكم الشرعي بلا حكم اخر بان يدل الدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير
اثبات حكم اخر شرعي وهو جايز عند الجمهور بلا بدل وخالف فيه قوم من اهل الظاهر
ونقله القاضي ابو بكر الباقلاني عن بعض من المعتزلة وذهب البرماوي وابن السبكي
الى انه جايز غير واقع وحملوا كلام الشافعي حيث قال وليس ينسخ فرض ابدا الا اذا ثبت
مكانه فرض على نفي الوقوع دون الجواز ووجه ما ذهب اليه الجمهور قوله لجواز المعلى
في انقضا التعبد بذلك الحكم من دون تبديل له بحكم اخر والعقل يقضي بانه لا استحالة
في ذلك قضا قطعيا واما من لم يقل بمراعاة المصالح فوجه الجواز عنده اظهر
وللوقوع وذلك كصدقة النجوى في قوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فانه
اوجب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول صلى الله عليه واله وسلم ثم نسخ بقوله تعالى
فان لم تفعلوا وهو نسخ بلا بدل والاباحة اصلية واما الاباحة بعد نسخ وجوب
الامساك عن المباشرة بعد النوم او صلاة العشا وبعد تحريم ادخار لحوم الاضاحي
شرعيه لان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسايكم صريح في ذلك
وكذا قوله صلى الله عليه واله وسلم فادخروها وقوله والمراد في الاية بلفظ او
بحكم يعم الشرعي والاصلي او شرعي مخصص اشارة الى حجة المخالف وجوابها

وتقريرها

وتقريرها ان الله تعالى اخبر بقوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
انه لا ينسخ الا ببدل لانه لا يتصور كونه خيرا او مثلا الا ثابته والخلف في خبر الصادق محال
وتقرير الجواب ان المراد بالاية اللفظ فبدلها كذلك فالمراد نات بلفظ خير لا بحكم
خير والنزاع في الثاني ولا دلالة عليه في الاية سلمنا ان المراد بحكم خير منها فلا نسلم
ان المراد بالحكم الشرعي بل المراد اعم منه ومن الاصل فلعل الخير في حكم الله تعالى عدم
الحكم الشرعي وهو حكم اصلي سلمنا ان المراد به الشرعي لكن لفظ الاية عام محتمل للتخصيص
فلم لا يكون مخصصا بما نسخ لا الى بدل كاية النجوى **واختلف** ايضا في جواز
النسخ للحكم بالاثقل منه بعد اتفاقهم على جواز النسخ الى بدل اخف كنسخ تحريم الاكل
بعد النوم في ليل رمضان الى الحل ووجوب مصابرة كل طايفة من المسلمين لعشرة امثا
لهم بوجوب مصابرتهم للضعف والى بدل مماثل كنسخ وجوب التوجه
الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة فذهب بعض الشافعيه وبعض اهل الظاهر
الى انه لا يجوز فمنهم من منعه عقلا وشرعا ومنهم من منع منه شرعا فقط وهو ابو بكر
بن داود الظاهري ومنهم من قال انه جايز ولكنه غير واقع والجمهور على جوازه وو
قوعه لما مر من حديث المصلحة والوقوع كنسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعيين
الصوم وصوم عاشورا وهو يوم بصوم شهر رمضان ووجوب الحبس في البيوت والاذا
بالجلد او به وبالرجم والصفح عن الكفرة بقتال مقاتلهم ثم بقتالهم كافة قوله واما
التكليف سعي بعد المصلحة اشارة الى شبهة المانعين وجوابها تقريرها ان
النقل من الاخف الى الاثقل ابعد في المصلحة لكونه اضرارا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا
التزموا المشقة الزايدة وان تركوا استضروا بالعقوبة وهو غير لايق بحكمة الشارع
وتقرير الجواب ان ذلك لازم لهم في ابتدا التكليف لنقل المكلف من الاباحة الاصلية
والاطلاق الى مشقة التكليف وجوابهم جوابنا وايضا لا نسلم الابعدية لجواز ان
يعلم الشارع ان الاصلح للمكلف هو النقل الى الاثقل كما ينقلهم من الصحة الى السقم
ومن القوة الى الضعف **واحتجوا ثانيا** بقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم
وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاثقل بخلاف
ذلك فلا يريده قلنا التخفيف والعسر واليسر في الايتين مطلق لا عام واللام للجنس
لا للاستغراق ولو سلم فالمراد في الاخرة كتخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم فبحسب
باعتبار ما يؤول اليه لان عاقبة التكليف هذان ولو سلم كونه دنيويا وحقيقه
فهو مخصص بما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما بالتقليل اي بالتخصيص
بالتكاليف الثقيلة الشاقة وانواع الابتلا في الابدان والاموال اتفاقا احتجوا
ثالثا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والخير هو الاخف

والمثل هو المساوى و الاسق ليس شيا منهما قلنا الاسق خير باعتبار الثواب
بدليل قوله تعالى لا يصيبهم ظما الايه وبقول الطبيب للمريض الجوع خير لك
مسئلة ويجوز وقوع النسخ في القران حكما وتلاوه معا ولا يخالف فيه الا من يمنع
من وقوع النسخ في القران وهو ابو مسلم كما تقدم فاما نسخ جميعه فانه ممتنع بالاجماع
لانه معجزة نبينا صلى الله عليه واله وسلم المستمرة على التابيد وذلك كحديث عايشه كان
فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم وهي فيما يقرى من القران رواه لنا مسلم فانه لم يبق لهذا اللفظ في
حكم القران الا في الاستدلال ولا في غيره واما قول عايشه فتوفي عليه وهو
فيما يتلى من القران محمول على ان من لم يبلغه نسخ تلاوته يتلوه وهو معذور وانما
اول بذلك لاجماع الصحابه ومن بعدهم على تركها من المصحف وقوله او احدهما
يريد انه يجوز نسخ الحكم دون التلاوه ونسخ التلاوه دون الحكم اما نسخ الحكم دون
التلاوه فكثير كايه النجوى قال عبد الرزاق اخبرنا معمر عن ايوب عن مجاهد قال
علي عليه السلام ما عمل بها غيري حتى نسخت واحسبه قال وما كان الا ساعة من نهار
واية الاعتداد بالحول واية الوصيه للوالدين والاقربين واية الحبس والاذى للزانيين في
والايات المنسوخه باية السيف وهي كثيره واما نسخ التلاوه دون الحكم فكما رواه
الشافعي عن سعيد بن المسيب عن عمر قال اياكم ان تهلكوا عن اية الرجم او يقول قايل لا
نجد حدين في كتاب الله عز وجل فلقد رجم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والذي
نفسي بيده لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لاثبتها الشيخ والشيخه
اذا زنيا فارجموهما البته فانا قد قراناها وروى الترمذي نحوه والبخاري ومسلم
عن ابن عباس عن عمر قريبا من هذا وروى النسايي عن ابي امامه اسعد بن سهل
بن حنيف عن خالته رضي الله عنها قالت لقد اقرانا ها رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم ايه الرجم الشيخ والشيخه اذا زنيا فارجموهما البته بما قضيا من اللذة
ورواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه من حديث ابي ذر رضي الله عنه وفي
روايتهما انها كانت في سورة الاحزاب والمراد بالشيخ والشيخة المحصنان فالحكم
باق واللفظ مرتفع ومنع النسخ في الاخرين وهما نسخ الحكم فقط والتلاوه فقط
فقد روي عن بعض الاصوليين منع نسخ الحكم دون التلاوه وعن بعضهم المنع من نسخ
التلاوه مع بقا الحكم وبه جزم السرخسي وعن بعضهم المنع من القسمين معا لنا
في الاحتجاج لمذهب الجمهور اي القطع بالجواز لنسخ كل من التلاوه والحكم دون
الاخر ما قيل فان جواز تلاوه الايه حكم من احكامها وما يدل عليه من الاحكام حكم

اخرلهما

اخر لها ولا تلازم بينهما واذا ثبت ذلك جاز نسخ احدهما دون الاخر كساير الاحكام
المتباينه ولنا ايضا في الوقوع نسخ كل منهما دون الاخر كما تقدم بيانه والوقوع فرع الجواز
قيل في الاحتجاج للمانعين وهو لمن يمنع من نسخ كل منهما دون الاخر هما
اي التلاوه والحكم في التلازم بينهما ودلالتها عليه كالعلم مع العالميه والمنطوق مع المفهوم
فكما ان العلم والعالميه لا ينفك احدهما عن الاخر كذلك المنطوق والمفهوم فالتلاوه والحكم
يجب ان يكونا كذلك قلنا لا نسلم ثبوت العالميه فان ثبوتها فرع ثبوت الاحوال
والحال هو الواسطه بين الموجود والمعدوم وهو عند الجماهير من ايمة اهل البيت
عليهم وغيرهم باطل لما علم ضروره من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك
ولا واسطه بين النفي والاثبات ولذا قال بعض ايمة اهل البيت عليهم في وصف اعتقاده
ايمة الصحيحه من قصيدة طويله في لم يثبتوا صفة للذات زايده في ولا قضوا باقتضا حال لاحوال في
والمفهوم غير لازم للمنطوق لتخلفه عنه في كثير من الصور كما سبق تحقيقه سلمنا
عدم الانفكاك بين العلم والعالميه وبين المفهوم والمنطوق فلا نسلم التساوي في
الشبهة اذ العلم والمنطوق علة العالميه والمفهوم والعله والمعلول يجب تلازمهما ابدا
ودواما بخلاف التلاوه والحكم فتلازمهما ابتدا لا دواما لان التلاوه اماره
الحكم في ابتدا ثبوته دون حالة دوامه فلا تدل الا على ثبوته ابتدا ولا تدل دوامها
على دوامه ولذلك ثبت الحكم بها مرة واحده مع تكررها ابدا فاذا نسخت التلاوه
وحدها كان نسخا لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام
وهو غير المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل عن المدلول قيل في الاحتجاج للما
نعين لنسخ احدهما دون الاخر ثانيا بقا احدهما من دون الاخر لوقع في الجهل
لايهامه اعتقاد نفي الحكم لنسخ التلاوه واعتقاد ثبوته لبقايها ويرفع الفايده
عن القران لانحصار فايدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يفد اصلا او قصدا ولكن
من غير ذلك اللفظ فقد بطلت فايدته فيكون عبثا والتجهيل والعبث قبيح لا يجوز
على الله تعالى ورد بالمنع للامرين اما الايقاع في الجهل فلانه منع مع الدليل
الدال على التلاوة والحكم دون الاخر اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع
اليه واما رفع الفايده فكذلك لا نمنع بقا التلاوه كونه قرانا يتلى للثواب وكونه
معجزا بفصاحة لفظه ومع بقا الحكم فقد حصلت في الابتدا او قد تقرر هذا
الاحتجاج على وجه يكون حجة للمانعين من نسخ التلاوه دون الحكم فقط وللعاكسين
ويوخذ مما سبق تقريرا وجوابا مسئلة ويجوز نسخ القران والمتواتر والاحاد
كل بمثله اتفاقا ولا يخالف فيه الا من يمنع النسخ مطلقا او من يمنعه في القران

فيجوز نسخ القران بالقران كايتي العدتين والخبر المتواتر بالخبر المتواتر ومثال غيره
وقد مثله النحوي بنسخ المتعه ونسخ الكلام في الصلوة والخبر الاحاد بالخبر الاحاد
نحو حديث الصحيحين كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها الافادة كنت نهيتكم
ان النهي كان من السنه وكنسخ نكاح المتعه ونسخ الوضو مما مسته النار ومن مس
الفرج وهو كثير ويجوز نسخ **الاضعف بالاقوى** فيجوز نسخ الاحادي بالمتواتر
اتفاقا ويجوز نسخ السنه متواتره كانت او احادا بالقران عند الجمهور كنسخ تحريم مباشرة
الصائم اهله بعد النوم او صلوة العشا بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الاية
وكالتوجه الى بيت المقدس فانه كان بالسنه ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام **لانه** اي الاضعف **ان كان الاحاد فظاهر** جواز نسخه بالكتاب
والسنه المعلومه لان جواز نسخه بالمتواتر متفق عليه **والكتاب اقوى**
منه ولذا تقدم معاذ ولما قدمناه من صور الوقوع قيل يجوز ان تكون نسخها
بالسنه وتوافقها القران او يثبت المنسوخ بشرايع من قبلنا او بقران نسخ تلاوته
قلنا الوقوع ذلك لما صح اجماع العلما على صحة الحكم بناسخية نص علم
تاخره عما يخالفه وحجية شرايع من قبلنا معتبره بما قص فيه ولم يقص في الكتاب
وما نسخ تلاوته لا يسمى قرانا بل سنه لانه وحي غير متلو ولذا لا تجوز به الصلوة
ومن ذلك مصالحه الرسول صلى الله عليه واله وسلم اهل مكه في الحديبية على رد نسا
هم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مومنات الاية **او** كان الاضعف هو **المتواتر**
والاقوى الكتاب **فلا اقل من الجواز** لنسخه بالكتاب للقطع بامكانه في نفسه وعدم لزوم
المحال منه كعكسه والمدعى انما هو الجواز لا الوقوع **وقيل يمتنع نسخ السنه** معلومه
كانت او مظنونه **بالقران** وهو قول الشافعي صرح به في رسالته قال القاضي عبد الجبار
ومن اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك وليس بظاهر من قوله لكنه لما راى المسئلة
تضعف على النظر جعله قولا اخر حسب ما يفعله كثير منهم انتهى كلامه وجمهور المتاخرين
من الشافعيه يتاولون كلامه بانه انما اراد نفي الوقوع دون الجواز قال الامام يحيى ومن
ائمة الزيديه من ذهب الى ذلك وذلك للدليل السمعي اعني **لقوله تعالى وانزلنا** اليك
لتبين للناس فيجب ان يكون ما جا به من الذكر الذي هو القران مبينا لا رافعا
والنسخ رفع لا بيان **قلنا البيان** معناه **التبليغ** لانه الاظهار **سلمنا فالنسخ**
بيان لانتها مدة الحكم كما سبق في مقدمة الباب **سلمنا فلا نسلم نفيه** اي النسخ لانها
انما تدل على كونه مبينا في الجمله ولا ينافي كونه ناسخا في الجمله سلمنا التعميم فلم لا
يكون مبينا باعتبار ما ثبت به من الاحكام ناسخا باعتبار ما ارتفع

به منها

به منها وقد تقرر الاحتجاج بهذه الاية على وجه اخر حاصله ان الاية تدل على ان
السنه تبين القران لانه عليه انما يكون مبينا بها فلو نسخ الكتاب السنة كان نافيا
لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم اذ النسخ تبيين فيكون المبين هو الكتاب
لا الرسول فيلزم نقض ما نطق به القران وهو مع **وحاصل الجواب** منع
اختصاص تبيينه بها لجواز ان تكون مبينا بما ورد على لسانه من الكتاب والسنة
جميعا **والجمهور** من ائمة الزيدية وغيرهم **على جواز نسخ القران بالمتواتر** من السنة
ومنعه الشافعي رضي الله عنه وتابعه على ذلك طائفه وهو مروي عن بعض ائمة الزيدية
واختلف المانعون فمنهم من منعه عقلا كالحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد
والقلانسي وهو رواية عن احمد بن حنبل ومنهم من منعه سمعا كالشيخ ابي حامد
الاسفرايني وهو مقتضى كلام المانعين من ائمة الزيديه وتاول به مذهب الشافعي
احتج الجمهور بقوله **لانه معلوم متاخر** فرضا **فوجب** علينا
المكلفين **اتباعه** ولا مانع من معرفة كون حكم مصلحة بالقران ومعرفة كون
بدله مصلحة بالسنه **فقيل** في الاحتجاج للمانعين سمعا قال الله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها **نات بخير منها** او مثلها وهو يدل على عدم جواز نسخ القران
بالسنه من وجهين احدهما ان ما ينسخ به القران يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة
ليست كذلك ثانيهما انه قال نات والضمير لله فيجب ان لا ينسخ الا بما ياتي به الله وهو القران
قلنا المراد من قوله نات بخير منها او مثلها **الحكم وهو خير** او مثل في حق المكلف
حكمة او ثوابا **سلمنا فغير الناسخ** اذ لا يمتنع ان يكون المراد بالاية على موجب ظاهرها
ان الله تعالى متى نسخ اية انزل اية اخرى مثلها او خيرا منها وان لم تكن هي الناسخة للاولى
بل يكون الناسخ لها امرا اخر **سلمنا ففي التلاوة** يعني لم لا يكون المراد في الاية نسخ التلاوة
فاذا نسخ تعالى تلاوة اية بدلها باية تلاوة وتاخير في الثواب او مثله **وقوله** الضمير
لله في نات لا يمنع النسخ بالسنه لان الكتاب والسنه جميعا من عند الله قال تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبه يعلم الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي انه لم يكن المراد لا اضع لفظا لم ينزل مكانه ما انزل
واما المانعون عقلا فاحتجوا بان تجويزه يودي الى التنفير عن الانبيا وعن ما جاوا
من حيث يجوز ان ياتوا من عند انفسهم بما يرفع حكم ما جا من عند الله وقد نبه الله
على نفي هذا المعنى بقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي قلنا قيام الدلالة على
بعثتهم للتبليغ عن الله تعالى وتعريف الامه بمصالحها الشرعيه وعلى ان كل ما
جا به من عند الله وعلى انه لا يجوز عليه الكذب والتغيير والتبديل يزيل التنفير
والجمهور ايضا **على منع نسخ الكتاب والسنة المعلومه بالاحاد** التي لا تفيد

القطع بالقايف لان القاطع لا يعارضه المظنون وذهب متاخروا الحنفيه الى جواز
نسخ الكتاب والسنه المتواتره بالخبر المشهور بالمشهور قالوا لان النسخ بيان من وجه
وتبديل من اخر فمن حيث بيانيته يجوز بالاحاد كبيان المجمل والتخصيص ومن
حيث تبديله يشترط التواتر فجاز التوسط بينهما عملا بالجهتين وفيه انه لا واسطه
بين العلم والظن وقد صرحوا بان المظنون لا يقابل القاطع وفي جمع الجوامع ان نسخ القران
بالاحاد جايز غير واقع وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي وابو عبد الله البصري
الى جوازه في عصره عليه السلم لا بعده ووافقهم الامام يحيى بن حمزة من الزيديه عليهم
على ذلك لما يحكى من حديث اهل قبا وبعث الاحاد الى الافاق وغيرهما وللاجماع
على المنع فيما بعده الى ظهور المخالف وذهب جمع من الظاهريه الى جوازه ووقوعه
لانه اذا جاز تخصيص القاطع بالاحاد جاز نسخه به لان ذلك تخصيص في الاعيان
وهذا تخصيص في الازمان **واجيب بالفرق** بان التخصيص بيان
وجمع بين الدليلين والنسخ ابطال ورفع لاحدهما قالوا قد وقع والوقوع فرع الجواز
بيان ذلك ان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا فاستداروا في قبا بخبر الواحد
ولم ينكره عليه السلم وانه صلى الله عليه واله وسلم كان يبعث الاحاد لتبليغ مطلق الا
حكام حتى ما ينسخ متواترا او كان ونسخ الوصيه للوالدين والاقربين بقوله عليه السلم لا وصيه
لوارث ونسخ قوله تعالى لا يحل لك النسا من بعد بقول عايشه ما توفي رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم حتى احل الله له ان يتزوج من النسا ما شا ونسخ قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما الايه بنهيه عن كل كل ذي ناب **واجيب عن** الاول خبر الواحد
افاد القطع بالقراين فان ندا مناديه عليه السلم بالقرب منه في مثلها قرينة صدقه عادة
وعن الثاني بمنع بعثته للاحاد بما ينسخ قاطعا لظهور استوا الناسخ والمنسوخ في حق
المانع عنه عليه السلم في كونهما بتبليغ الاحاد ولو سلم فلحصول العلم به بقرينه الحاله
وعن الثالث بان الخبر معلوم لتلقي الامه اياه بالقبول روى ابو عبيد عن الحسن قال كانت
الوصيه للوالدين والاقربين فنسخ ذلك وصارت الوصيه للاقربين الذين لا يرثون ثم
قال ابو عبيد والى هذا صارت السنه القايمه عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
واليه انتهى قول العلما واجماعهم في قديم الدهر وحديثه ولو سلم فالنسخ باية المواريث
كما روي عن كثير من الصحابه وغيرهم والحديث انما دل على ان اية الميراث متاخرة
وانه لا يجتمع في المال حقان لتصديره بان الله قد اعطى كل ذي حق حقه والوجه
في قوله تعالى يوصيكم الله اشعارا بانه تعالى تولى بيان حق كل ذي حق من الاقارب
بعد ان فوضه الينا لعجزنا عن معرفه مقاديره لما قال تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم

نفعا واوضح ذلك الاشعار بالحديث وتحريره ان تفليس الانصبا الا قارب كان مفوضا
الينا لانه المفهوم من قوله تعالى بالمعروف ثم اوجبها الشارع مقدرة في الايه والمقدره تنافي
المفوضه فنسختها وعن الرابع بان قوله تعالى من بعد قيد في الحكم محكم في التابيد
والحديث غير صحيح ولو سلم فالنسخ بقوله انا احللنا لك ازواجك الايه وقولها احل لها
هو في انه بالكتاب وعن الخامس بان المعنى لا اجد الان والتحريم في المستقبل لا ينا
فيه ولو سلم فالحديث مخصص لا ناسخ **مسئلة** الجمهور على ان **الاجماع
لا ينسخ** ان لا يكون منسوخا وحكى القرشي في عقده الاتفاق على ذلك وحكى السيد ابراهيم
في فصوله الخلاف فيه عن ابن الحسين الطبري وابي عبد الله البصري وفي حكايته عن ابي
عبد الله البصري نظرا **احتج** الجمهور بقوله **لان ناسخه** المقدر اما
قاطع فيكون الاجماع خطا لانعقاده على خلاف الدليل القاطع لانه ان كان نصا
فهو متقدم على الاجماع لكونه لا ينعقد في حيوته صلى الله عليه واله وسلم والاجماع لا ينعقد
على خلاف النص القاطع وان كان اجماعا قاطعا فلان الاجماع لا ينعقد على خلاف الاجماع
واللازم ان يكون احد الاجماعين باطلا بالضرورة سوا كان سنده ظنيا او قطعيا
ولما امتنع بطلان الاجماع القاطع كان الاجماع الاخر المفروض ناسخا باطلا لانعقاده
على الخطا وانه ممتنع **واما ظني والظني لا يقابله** اي لا يقابل الاجماع القطعي للاجماع على
تقديم القاطع على المظنون هذا ان كان الاجماع المفروض نسخه قطعيا واما ان كان
ظنيا فالحجه الشامله له وللقطعي قوله **ولارتفاع النسخ بارتفاع الوحي** بموته
صلى الله عليه واله وسلم والاجماع لا ينعقد الا بعده صلى الله عليه واله وسلم لان قولهم في زمانه
من دونه لاغ ومع قوله او تقريره الحجه في قوله او تقريره لا في قولهم فاذا انعقد
الاجماع بعده لم يمكن نسخه بكتاب ولا سنه لعدمهما بعد وفاته ولا باجماع لانه ان
كان لا عن دليل فخطا او عن دليل فيلزم تقدمه على الاجماع المفروض كونه منسوخا
والناسخ لا يتقدم المنسوخ والقياس شرطه عدم مخالفة الاجماع مع ان التعبد به
مقارن للتعبد باصله فيلزم تقدمه وهو باطل **قيل** في الاحتجاج للقايلين
بالنسخ **الاجماع** من الامه في مسئلة **على قولين** تقول باحدهما طايفه وبالاخر
الباقون **اجماع** من الكل **على انها اجتهاديه** على المجتهد المصير الى ما ادى اليه
اجتهاده منهما وللمقلد الاخذ بايهما شا ثم انه يجوز الاجماع على احد القولين كما مر
فالاجماع ح على احدهما ناسخ للاجماع الاول لان كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفي
الاخر ولو سلم فلا نسلم انعقاد الاجماع الثاني لما تقدم في الاجماع من القول بامتناعه
ولو سلم الاجماعان فان الاجماع **الاول** من الاولين على جواز الاجتهاد فيما اختلفوا
فيه **مشروط** بان لا يوجد قاطع لمنع الاجتهاد وللاجماع على ان الاجتهاد بخلاف

القاطع لا يجوز والجمهور على انه **لا ينسخ** اى لا يكون ناسخا لغيره وما وجد من الاجماع على خلاف النص فلتضمنه الناسخ لا انه هو الناسخ وذلك **لانه** اى الاجماع الناسخ **اما عن مستند نص فالنسخ به** لا بالاجماع **او لا عنه فالاول اما قاطع الى اخره** اى الى اخر الدليل المذكور فى منسوخيته يعنى انه اذا لم يكن عن مستند منصوص فان كان الاول قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطا والاجماع معصوم عن الخطا وان كان ظنيا لم يصح الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادته الظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور فيه بيان امدها ولا رفع فلا نسخ

فان قيل الثابت بالظن قبل انعقاد الاجماع اذا ارتفع به يصلح نسخا كارتفاع الثابت بالظن من الكتاب والسنة بالنص القطعى المخالف قلنا انعقاد الاجماع على خلافه يدل على بطلان الظن من اصله وعلى خطا العامل به قبل الاجماع بخلاف رفع الثابت بالظن من الكتاب والسنة بالنص القطعى فان العامل بالظن قبل نسخه بالقطعى مصيب وقوله **ولما تقدم** حجة اخرى للجمهور وهى ارتفاع النسخ بارتفاع الوحى والاجماع معصوم عن مخالفه دليل شرعى من الكتاب والسنة لا معارض له منهما فما وجدناه من الاجماع مخالفا لهما حكمنا بتضمنه للناسخ ان لم يمكن الجمع بالتاويل **وقيل** انه يجوز ان **ينسخ** اى يكون ناسخا لغيره وهذا

القول حكاه فى الفصول عن ابى على الجبائى والقاضى عبد الجبار وابن ابان وابى الحسين الطبرى وابى عبد الله البصرى وحكاه البيهقى فى المدخل للشافعى وفى نسبة هذا القول الى ابى عبد الله البصرى نظر لان السيد ابا طالب رضى الله عنه حكى عنه المنع من النسخ به وهو المذهب شيخه اعرف ولم يحك الجواز الا عن عيسى بن ابان ونفر تابعوه واختار صاحب فصول البدايع من متاخرى الحنفية جواز نسخ الاجماع بالاجماع واما غيره فلا يكون ناسخا له ولا منسوخا به

وحجة القايلين بالجواز ما اشار اليه بقوله **لما تقدم** من حدوث الاجماع بعد الاختلاف **تقريرا** وجوابا فلا نطول باعادته **مسئلة اختلف فى نسخ القياس** يعنى ان الحكم الثابت بالقياس هل يجوز نسخه بدليل اخر مع بقاء حكم اصله او لا يجوز وفيه **اقوال** اولها **المنع** وهو مذهب ائمتنا والجمهور من الفقها والمتكلمين من غير فرق بين كونه فى زمنه عليه السلم وبعد وفاته وبين القطعى والظنى وغير ذلك **و** ثانيها **الجواز** من غير فرق كذلك ونسب هذا القول الى ابن عباس ابن شريح من الشافعية وغيره وقوله **مطلقا** راجع الى القولين معا كما بيناه **و** ثالثها **الجواز فى القياس الظنى** لا القطعى رواه السيد فى الفصول اللؤلؤية عن القاضى عبد الجبار وفى معتمد ابى الحسين عنه قولان احدهما المنع مطلقا وثانيهما انه ان كان معلوم العلة جاز

نسخه

نسخه قال لان النبى صلى الله عليه واله وسلم لو نص على ان علة تحريم البر هى الكيل وامرنا بالقياس لكان ذلك كالنص فى تحريم الارز فكما جاز ان تحريم الارز نص ثم ينسخه جاز ان ينسخ عنا تحريمه المستفاد من هذه العلة المنصوص عليها ومنع من قياسه على البر وهذا ما صار اليه كثير من الحنابلة كابن الخطاب وغيره واختاره الامدى من كون ما علته منصوصة كالنص بنسخ ما نسخ به بخلاف المستنبطة فانه من وجد نص بخلافه فيها تبين فساد القياس **و** رابعها جواز نسخه **فى عصره عليه السلم** لا بعد وفاته صلى الله عليه واله وسلم وهو مذهب الامام يحيى والحكيم الجوينى والرازى وانما يجوز نسخه فى عصره صلى الله عليه واله وسلم عند هولا **باقوى** من نص او قياس اما بالنص فكما اذا نص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتعدى الناس بقياس الارز عليه بامارة دالة على ان علة التحريم الكيل ثم نص على اباحة بيع الارز بالارز متفاضلا واما بالقياس فبان تكون المسئلة بحالها الا ان الرسول عليه السلم نص على اباحة التفاضل فى بعض الماكولات ونبه على ان علته كونه ماكولا بامارة هى اقوى من الامارة الدالة على ان علة التحريم البر هى الكيل فيلزم من ذلك قياس الارز على ذلك الماكول

واما القياس الثابت بعد وفاته صلى الله عليه واله وسلم فلا يصح نسخه بنص كتاب او سنة متجدد لتعذر ذلك بعده صلى الله عليه واله وسلم ولا بنص ظهر بعد الخفا ولا اجماع ولا قياس اقوى او مساو ولان زوال القياس ليس للنسخ بل لزوال شرطه وهو انتفاء معارضة النص والاجماع والقياس الاقوى وكذلك المساوى لتساقطهما واما القياس الاضعف فساقط **و** ذهب ابن الحاجب الى انه يجوز فى عصره صلى الله عليه واله وسلم **بقطعى** سوا كان نصا او قياسا اذا كان النسخ القطعى **لمثله** فى القطعية وهو ان يكون المنسوخ قياسا قطعيا بان تكون جميع مقدماته قطعية ونسب الفنارى فى فصوله هذا القول الى الشافعية واما بعده صلى الله عليه واله وسلم فلا نسخ وان ذهب الى هذا القياس ذاهب فى ساير الاعصار لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه فانه وان كان متعبدا بظنه فى رفع حكمه فى حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجددا بل تبين انه كان منسوخا والفرق بين الامرين غير خفى **و** ذهب البيضاوى الى انه يجوز نسخ القياس **بالقياس** الاقوى احتج القايل بالمذهب **الاول** وهو المنع على الاطلاق بان **شرط العمل** بالقياس **عدم** ظهور **العارض** سوا كان اقوى او مساويا فاذا العارض زال شرط العمل به من اصله سوا قيل كل مجتهد مصيب او قيل المصيب واحد لان الذى يظهر للمجتهد بعد القياس لا بد ان يكون معتبرا فى عهد النبى صلى الله عليه واله وسلم والا لم يكن شرعيا **قلنا** ما ذكرتموه **منقوض بالاحاد**

لان شرط العمل بها عدم ظهور معارض راجح او مساو مع الاتفاق على جواز
نسخها بالراجح **فان قيل** ناسخ الاحاد متراخ فلا يكون ثابتا في حق المكلف
حين العمل بالمنسوخ فلا يكون العمل بالمنسوخ مشروطا فلا يصدق اذا وجد الناسخ
انه زال شرط العمل به لان زوال الشي يقتضي سابقيته قلنا وناسخ القياس يجب
تراخيه عن اصله وتراخيه عن اصله يستلزم تراخيه عن حكمه للاتفاق على انه مظهر
للحكم لا مثبت له فيكونان سوا **احتج** الاخرون وهم القايلون بالجواز مطلقا والمفصلون
اما المجوزون على الاطلاق فلهم مقام واحد ودليله ان القياس في جواز نسخ حكمه
كغيره من الادلة الشرعية في ذلك فيجوز نسخه باقوى منه وبمثله اذا عرف
تقدم اصله على ناسخه بوجه من الوجوه السالفة واما المفصلون فلكل منهم مقامات
احدهما مقام الجواز ودليله ما سبق وثانيهما مقام المنع وقد اشار الى متمسك كل منهم فيما
منعه فقال ثانيهم والقطعيان لايتعارضان والظني ساقط يعني انه باتي الا
خرين وهم القايلون بجواز نسخ الحكم المستفاد من القياس الظني دون غيره حجتهم في
جواز ما يجوز فيه ما تقدم وفي امتناع نسخ الحكم الثابت بالقياس القطعي انه لا يجوز
ان يكون ناسخه قطعيا لان القطعيين لايتعارضان ولا ظنيا لان الظني مع القطعي
ساقط والاحكام انما يثبت بهما **قلنا** مسلم مختار انه ينسخ بالقطعي قولكم القطعيان
لايتعارضان قلنا مسلم ولكنه لاتعارض مع التاريخ الذي لا يعرف النسخ الا
به والتعارض بين الشيين انما يتحقق مع اتحاد الوقت فاذا كان الناسخ واردا عن
الشارع بعد امكان العمل بالفرع المنسوخ تعدد الوقت فاسقط التناقض **احتج**
ثالثهم اي ثالث الاخرين وهو القايل بجوازه في عصره عليه بنص او قياس
اقوى والمنع من بعده لمقام المنع بقوله وارتفع النسخ بارتفاع الوحي فلا يصح
نسخه بكتاب او سنة متجددين ولا بغيرهما كما سبق **قلنا** ارتفاع النسخ بارتفاع
الوحي مسلم ولكنه غير مفيد للاتفاق على ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له فالقايلون
بالجواز على الاطلاق لا يقولون بان الحكم المستفاد من القياس الواقع بعده صلى الله عليه واله
وسلم انما ثبت به واستقر الى ظهور الناسخ له حتى يلزم وقوع النسخ بعد ارتفاع التنزيل وانما
يحكمون بان ثبوته مقارن لثبوت حكم اصله كتحريم بيع الارز متفاضلا مقارن لتحريم
بيع البر متفاضلا سوا وقع في ذلك الوقت تركيب قياس اولا واذا ورد بعد ذلك
ما يدل على جواز التفاضل في الارز كان نسخا لقياسه على البر فاذا قاسه
قايس في ساير الاعصار على البر لعدم اطلاعه على الناسخ فعمل بالتحريم ثم اطلع
من بعد على الناسخ ظهرت له منسوخية القياس بعد خفائها ولم يكن في النسخ
بعده صلى الله عليه واله وسلم في شي هذا مع عدم ان تاخر الناسخ عن اصل

المنسوخ

المنسوخ والا فان كان معارض القياس نصا او قياسا راجحا حملناه على انه قرينة عدم
التعبد بالقياس كما في بنا العام على الخاص مع جهل التاريخ **احتج** رابعهم
يعني رابع الاخرين وهو القايل بجوازه في عصره صلى الله عليه واله وسلم اذا كان الناسخ قطعيا
لقياس قطعي والمنع في الظني مطلقا والقطعي بعده صلى الله عليه واله وسلم كحجة ثالثهم وهو
ارتفاع النسخ بارتفاع لمقام المنع كهذا او كالمانع مطلقا يعني ان حجته على امتناع نسخ
القطعي بعده صلى الله عليه واله وسلم كحجة ثالثهم وهو ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي وحجته على
امتناع نسخ القياس الظني في حيوته وبعده صلى الله عليه واله وسلم كحجة المانعين مطلقا والجواب
كالجواب **احتج** خامسهم وهو القايل بجواز نسخه بالقياس الاقوى لا بغيره بما
سبق من ان الحكم المستفاد من القياس كغيره من الاحكام الشرعية فيجوز نسخه كما جاز
نسخها ولكنه اذا كان الناسخ له غير القياس فانه يزيله من اصله لان ذلك الغير
اما نص واما اجماع ومن شرط صحة القياس ان لا يخالف نصا ولا اجماعا فاذا وجد
نص او انعقد اجماع على خلافه زال لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخا
وغير القياس الاقوى اما مساو او مرجوح والكل ساقط اما المساوي فلامتناع به
الترجيح من دون مرجح وسقوط الاول لزوال شرطه لا للنسخ لان من شرط العمل بالقياس عدم
ظهور المعارض كما سبق واما المرجوح فلاستلزام النسخ به تقديم المرجوح على الراجح **قلنا**
يجوز نسخه بالنص ولا ازالة مع التاريخ المفيد لتاخر النص الناسخ عن اصل القياس
مدة تسع العمل بالقياس المنسوخ كما سبق قريبا ولو كان النص مزيل القياس من اصله
على الاطلاق لوجب ان يزيله من اصله القياس الاقوى لان من شرط صحة القياس ان لا يعارضه
قياسا اقوى ايضا واختلف في نسخه يعني في نسخ القياس لغيره **على اقوال**
اولها المنع وثانيها الجواز مطلقا اما منع النسخ به مطلقا فهو قول الامامين ابي
طالب والمنصور بالله عبدالله بن حمزه عليهم وحكاه ابو طالب عن عامة الفقها والمتكلمين فلا
ينسخ نصا ولا قياسا اما النص فلاجماع الصحابة على رفض القياس عند وجود
واما القياس فلان تعلقه بتقدم اصله قرينة تخصيص علة الاخر كما في بنا العام
على الخاص ان لم يكن مرجوحا والا تبين زوال شرط العمل به كما تقدم واما الجواز مطلقا
فهو مذهب ابن عباس ابن سريج من الشافعية فاذا رجح قياس متاخر لتاخر شرعية
حكم اصله على خبر الواحد مثلا بوجه من وجوه الترجيح او سوي بينهما وجب نسخه
بالقياس لاستناده الى النص المتاخر الدال على حكم الاصل قد تكون علته مستنبطة
فيكون النص الدال على الحكم المدعا نسخه معارضا لها فلا يصح الالحاق فلا نسخ وثالثها
الجواز في الجلي فيجوز ان ينسخ القياس الجلي غيره من ساير الادلة بخلاف الخفي

علم عليه العلامه

لضعفه قال الاورى وهو قياس المعنى دون قياس الشبه وجعله قولا لابن سريج والقول الخامس القائلين بالجواز مطلقا وحكاه الاستاد ابو منصور عن ابي القسم الانماطي **ورابعها الجواز** في القطعي لمثله فيجوز ان ينسخ القياس القطعي قطعيا مثله سوى كان نصا او قياسا وهو اختيار ابن الحاجب ومن وافقه شرط ان يكون في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم **اما ما وجد بعد** زمنه صلى الله عليه وآله وسلم فلا يكون ناسخا لانتفاء النسخ قلنا تبين به ان مخالفه كان منسوخا وخامسها الجلي في الجلي للخفي وهو مذهب القاضي البيضاوي كما تقدم وفي المسئلة مذاهب اخر منها انه لا يجوز ان ينسخ القياس الا قياسا مثله نقله البرماوي عن نص الشافعي وجمهور الشافعية ورجحه وظاهره عدم التفرقة بين راجحية الناسخ ومساواته للمنسوخ فيكون قولا مغايرا لما اختاره البيضاوي ومنها ما حكاه ابو الحسين بن القطان وغيره عن ابي القسم الانماطي ان القياس المستنبط من القرآن ينسخ به القرآن والمستنبط من السنة ينسخ **به السنة** ومنها جواز النسخ به ان كانت علته منصوصة لا غير وهو اختيار الباجي والآمدي وغيرهما **مسئلة** فيما يتعلق بنسخ الفحوى وهو مفهوم الموافقة وقد اتفق القائلون بكونه ليس من باب القياس على جواز النسخ به ونسخه مع اصله واختلف العلماء في نسخ كل من الفحوى والاصل وهو محل المفهوم دون الاخر فهل يجوز نسخ تحريم الضرب وابقا تحريم التافيف وعكسه او لا يجوز شي من ذلك او يجوز بعض ويمتنع بعض فيه اقوال اولها المنع مطلقا فلا ينسخ الفحوى دون اصلها ولا الاصل دون فحواه **اللهم الا ان يكون** بقا الفحوى بدليل اخر غير المنسوخ فانه جائز بلا خلاف وهذا مذهب ابي الحسين البصري والاكثرين وثانيها الجواز مطلقا فينسخ كل من الفحوى والاصل ويبقى الاخر **وهذا مروي** عن القاضي عبد الجبار واختاره القاضي عبد الوهاب في جمعه وثالثها الجواز في الاصل يعني يجوز نسخ الاصل مع بقا الفحوى دون العكس فلا يجوز وهذا مذهب ابن الحاجب وغيره ورابعها الجواز فيه اي في الاصل خاصة في الاولى والانقص منها يعني انه يجوز نسخ الاصل مع بقا الفحوى لا الفحوى مع بقا الاصل اذا كانت الفحوى في معنى الاولى وان لم يكن الفحوى اولى بل كانت مساوية جاز النسخ في كل واحد من الاصل والفحوى مع بقا الاخر وهذا مذهب الامام يحيى بن حمزة والشيخ احمد الرصاص وخامسها الجواز في الفحوى مع بقا الاصل لا الاصل مع بقا الفحوى الا بدليل اخر وهذا اختيار الفقيه عبد الله بن زيد المذحجي رحمه الله تعالى احتج الاول وهو القائل بالمنع فيهما بان تحريم الضرب

لازم لتحريم التافيف

لازم لتحريم التافيف والالم يعلم منه وتحريم التافيف متبوع لتحريم الضرب قد تقرر ان نفي اللازم والمتبوع يستلزم نفي الملزوم والتابع والا لزم ان يوجد الملزوم والتابع مع عدم اللازم والمتبوع وانه يرفع حقيقة اللزوم والتبعية فاذا ارتفع اللازم ارتفع الملزوم والا لم يكن ملزوما واذا ارتفع المتبوع ارتفع تابعه والا لم يكن تابعا ومنها دلالة المنطوق على المفهوم بالالتزام والمعتبر في الدلالة الالتزامية متعارف في علم البيان وهو الانتقال من الملزوم الى اللازم في الجملة فهو اذن لزوم في الجملة فلا يمتنع الانفكاك بين اللازم والملزوم حتى يلزم وجود الملزوم مع عدم اللازم سلمنا فضد الاطلاق **يعني لو سلم** ان اللزوم هنا بمعنى امتناع الانفكاك فانما هو كذلك عند الاطلاق وعدم التصريح بنفي المفهوم اما اذا صرح بنفيه كما اذا قيل اقتله ولا تستخف به فان القتل وان كان مستلزما للاستخفاف الا انه اذا صرح بنفيه لم يستلزمه وما نحن فيه كذلك فانه اذا نسخ تحريم الضرب كان تصريحا بانتفائه فلا يكون لازما والتبعية في الدلالة وهي باقية يعني ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فان فهمنا التحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التافيف لان الضرب انما كان حراما فالمرتفع هو تحريم التافيف لان التافيف حرام ولولا حرمة التافيف لما كان الضرب حراما فالمرتفع هو تحريم التافيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع **احتج** الثاني وهو القائل بالجواز فيهما بان افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان ولا لزوم بينهما حكما بمعنى امتناع الانفكاك بينهما وغاية ما بينهما اللزوم في الجملة وهو لا يمنع الانفكاك في الجملة فجاز رفع كل واحد منهما بدون الاخر **واجيب** بانه لو لم يكن بين الاصل وفحواه الا اللزوم في الجملة للزم الا يكون الحكم ثابتا فيها بطريق الاولوية لكن الاولوية مشترطة عند البعض واشتراطها يوجب اللزوم الكلي بينهما ورد بانه لو كان اللزوم بينهما كليا لما جاز التنصيص بالخلاف لكنه جائز قطعا كما سبق ودفع بان مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف ان سيق في مقام التعظيم امتنع التنصيص بنقيض المفهوم والا لزم التناقض وان لم يسق في مقام التعظيم لم يستلزم ثبوت المفهوم فلا يضر التنصيص بالنقيض ورد بانه لا مانع من اعتبار معنى في وقت واعتبار غيره في اخر كما تقدم في نسخ القياس فلا يلزم من قول مثل ولا تقل لهما اف في مقام التعظيم ان يستمر اعتبار التعظيم

حتى لسمع التصريح بنقيض المفهوم لجواز ان يعتبر في وقت اخر التحريم الا
نشف معنى غير التعظيم فيجوز نسخ المفهوم ويكون نسخه قرينه لذلك واما
حجج المذاهب الاخره فمدارها على هاتين الحجتين فلا نطول بتفصيلهما
وقد اختلف في نسخ مفهوم المخالفه والنسخ به اما نسخه فيجوز سوا
نسخ معه اصله اولم ينسخ وقد قالت الصحابه رضي الله عنهم ان قوله صلى الله عليه واله
الما من الما منسوخ بقوله صلى الله عليه واله وسلم اذا التقا الختانان فقد وجب الغسل
مع ان الاصل باق وهو وجوب الغسل بالانزال واما نسخ الاصل بدون مفهوم
المخالفه فذكر بعضهم فيه احتمالين قال واظهرهما عدم الجواز لانه انما يدل على ضد
الحكم باعتبار ذلك القيد المذكور فاذا بطل تاثير ذلك القيد بطل ما يبتني عليه
واختار السيد ابرهيم في فصوله الجواز واما النسخ به فمنعه ابن السمعاني والقاضي عبد
الوهاب لان النص دايما اقوى منه فكيف ينسخ الاضعف الاقوى واختار السيد
ابرهيم في فصوله الجواز وفاقا للشيخ ابي اسحق الشيرازي والبرماوي بنا على
ان المنسوخ بالمفهوم قد يكون مساويا او اضعف كان يكون مفهوم مخالفه او نحو ذلك
والله اعلم **مسئلة** اختلف في بقا حكم الفرع مع نسخ حكم اصله
فذهب بعض الحنفيه الى بقايه والاكثرون الى امتناعه وهذا ما اراد بقوله
نسخ حكم الاصل يزيل حكم الفرع ثم منهم من يسمي ذلك نسخا نظرا الى الظاهر
من ارتفاعه بعد كونه ومنهم من لا يسميه نسخا نظرا الى ان الحكم انما زال بزوال
علته **احتج** الاكثرون بقوله بخروج العله عن الاعتبار يعني ان
نسخ الاصل يستلزم خروج علته عن كونها معتبره شرعا حيث علم الغاوها
لعدم ترتب الحكم عليها في الاصل وانما يثبت الفرع بالعله فلو لم يسقط حكم الفرع باسقاطها
لزم ثبوت الحكم بلا دليل قيل في الاحتجاج للقايل بالبقا الفرع تابع للدلا
لة لا للحكم كما في المعروف قلنا بل تابع للدلالة مع الحكمة ولا نسلم انه لم يحدث
شي الا انتفا الحكم في الفرع لاستحالة بقايه لغير حكمه معتبره والمفهوم ليس كذلك
اذ لا يلزم من انتفا الحكمه المحرمه للتافيف انتفا الحكمه المحرمه للضرب لان ما يكون
حكمه باعثه على تحريم التافيف غاية في ايجاب التعظيم والنهي عن الايذا فيستتبع
تحريم الشتم والضرب وساير انواع الايذا بخلاف حكمه تحريم الضرب فانه لا يكون
في تلك الغايه فلا يستتبع ساير انواع الايذا فكانت الرعايه والعنايه في تحريم
التافيف اعلا واخص وانتفا الاعلا والاخص لا يوجب انتفا الادنى والاعم
مسئلة اتفق الكل على ان الزياده اذا كانت عبادة منفرده عن العباده المزيد
عليها انه لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه الا ما يحكى عن بعض العراقيين من

الحنفيه ان زيادة صلوة سادسه على الصلوات الخمس يكون ناسخا لانها
تخرج الوسطى عن كونها وسطا فيبطل وجوب المحافظه عليها الثابت بقوله
تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى والجمهور على انها ليست نسخا لان
الزياده انما تبطل كونها وسطا وابطال وصف الوسطى لا يبطلها اي الصلوة
الموصوفه بالوسطى يعني انه لا يبطل حكمها الشرعي الذي هو الوجوب وانما يبطل صفتها
بالوسطى وليس حكما شرعيا اما زيادة شطر او جزء كزيادة ركعه في الفجر وزيادة
التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلده على حد القاذف او زيادة شرط كزيادة
وصف الايمان في اعتاق رقبه بالاطلاق وزيادة الطهارة على الطواف او رفع
مفهوم مخالفه كايجاب الزكاة في المعلوفه بعد نص السايمه فقيل ان الزياده
نسخ في الاولين اللذين هما زيادة الجزء والشرط وهذا مذهب الحنفيه وقيل
انها نسخ في الثالث وهو رفع مفهوم المخالفه لا في غيره حكاه المجد والصفي
لبعض الشافعيه وقيل ان الزيادة لا تنسخ المزيد عليه مطلقا سوا كانت
الزيادة في شطر او شرط او غيرهما وهذا مذهب الشافعيه والحنابله والشيخين
ابي علي وابي هاشم وقيل ان المزيد نسخ ان غير الاصل المزيد عليه تغييرا
شرعيا بان صار كالعدم ووجب استينافه كزيادة ركعه والا فلا كالتغريب
والعشرين وهذا مذهب الامام ابي طالب والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر
والغزالي وزاد بعضهم وهو القاضي عبد الجبار على ذلك فقال او خير في ثالث من
امور بعد ان خير في اثنين منها كان يقول اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم او اطعم
فان زيادة الاطعام يكون ناسخا لقبح الاخلال بالاعتاق والصوم لا كزيادة عشرين
في حد القذف وزيادة التغريب في حد البكرين فانه لا يكون نسخا عند هولا لانه
لا يلزم من زيادتهما استيناف الحد وانما يلزم ضمها اليه وعند القاضي عبد الجبار ان
زيادة شرط منفصل عن العبادة لا يكون نسخا لها مع ان زيادته تصير العبادة من
دونه كالعدم لوجوب استينافها فهو وارد عليه وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو
عبد الله البصري الى ان الزياده ان غيرت حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا والا
فلا فزيادة العشرين والتغريب في الحدين وزيادة الحكم بشاهد ويمين وايجاب النيه
والترتيب والمضمضه والاستنشاق في الوضو وصفة الايمان الى الرقبه في كفارة الظهار
يكون نسخا لان الحد قبل الزياده كان حدا كاملا في الشرع مجزيا لمن يوجب عليه
اقامته وتعلق بحد القذف ايضا حكم شرعي وهو رد الشهاده وبعد الزيادة
نسخ جميع ذلك وهذا الكلام في الشاهد واليمين لان الايه تقتضي الاقتصار
على شهادة رجلين او رجل وامراتين وفي النيه والترتيب والمضمضه والاستنشاق
لان الوضو كان مجزيا من دونها ومثال ما ليس نسخ عندهما الامر بستر الركبه
بعد الامر بستر الفخذ لان ايجاب ستر الفخذ مقتض لايجاب ستر الركبه

من حيث لا يتم الا به فلم يتغير المزيد عليه في المستقبل هذا معظم الخلاف في هذه المسئلة **والضابط** المراعا عند الجميع **ان الناسخ رافع الحكم الشرعي والخلاف في الجزئيات** فالنافون لكون الزيادة نسخا على الاطلاق يحكمون بان حكم المزيد عليه باق وان التعبد بالركعتين ووجوبهما واستحقاق الثواب عليهما حاصل بعد زيادة الثالثة كما كان قبلها والمثبتون على الاطلاق يحكمون بان الزياده في الركعتين والحد والطهارة والمطلق اذا قيد بنا على ان الاجزا حكم شرعي واذا توجه الخلاف الى الجزئيات حسن ان نذكر مختار اصحابنا فيما اختلف فيه منها **فنقول قد نص اكثر** اصحابنا على انه لا نسخ في زيادة العشرين في المعرب في حد القاذف والبكرين وهو مبني على بطلان مفهوم العدد واما اذا اثبتناه كان المنع من الزياده مستفادا من جهة الشرع فاذا ثبتت الزيادة بدليل شرعي متراخ كان نسخا وهكذى الكلام في ايجاب الزكاه في المعلوفة بعد نص السائمه وفي زيادة الحكم بشاهد ويمين بعد الاقتصار على شهادة رجلين او رجل وامراتين وتقييد المطلق وتخصيص العام نسخ مع التراخي كما تقدم واما زيادة ركعة فرابعة لاجزا المزيد عليه فمن جعل الاجزا حكما شرعيا كان ذلك عنده نسخا ومن لا يجعله شرعيا فلا نسخ عنده الا ان يقول انه ارتفع بوجوب زيادة الركعة تحريمها الثابت بشرعية الاقتصار على الركعتين والمختار ان التخيير بعد التعيين نسخ لفتح الاخلال بالمعين ومثله الزيادة في خصال التخيير وقال ابو الحسين ان تحريم الاخلال عقلي لانه متفرع على عدم ايجاب المزيد والمتفرع وذلك عقلي والتفرع على العقلي عقلي فلا يكون رفعه نسخا **واجيب** بمنع تفرعه من غير ايجاب المزيد عليه ولو سلم فلا نسلم استقلال عدم ايجاب المزيد بالتفرع عليه ولهذا قال الدواري رحمه الله الاحق ان فتح الاخلال شرعي لانه فرع على مجموع الامرين ايجاب الثلاث من خصال الكفارة وعدم ايجاب الرابعة واحدهما لا يكفي في الساير في قبح الاخلال فيكون قبح الاخلال شرعيا لان ايجاب الثلاث هو الطارئ والمتعقب له قبح الاخلال فتعلق به للمقارنة ولانه اضعف الاصلين والفرع يتبع الاضعف في الحكم واما زيادة شرط للصلوة كان يرد الامر بها مشروطا به ثم يزاد فيه بعض فالخلاف فيها مبني على الخلاف في كون الاجزا حكما عقليا او شرعيا **وان نقص احدهما فنسخ له** يعني انه اذا نقص شطر العبادة او شرطها فهو نسخ لذلك الناقص بالاتفاق **قيل** هو ايضا نسخ **للباقي** وهي العبادة المنقوص جزؤها او شرطها **وقيل** انه يكون نسخا **في الشرط** لا في الجزء فاذا سقط جزء من العبادة كركعة او ركوع

كان نسخا

كان نسخا لها وان كان المسقط شرطا كالطهاره والنيه والاستقبال لم يكن نسخا وهذا مذهب القاضي عبد الجبار والى هذا يميل كلام السيد ابي طالب في المجزي واوقفه الغزالي في الجزء وتردد في الشرط **واعلم انها** قد اختلفت كلمتهم في موضع الخلاف من الشروط فكلام ابي الحسين في المعتمد يقضي بالفصل بين الشرط المتصل والمنفصل ونقل عن القاضي عبد الجبار الحاق الشرط المتصل بالجزء فقال انه تقول بان نسخ التوجه الى بيت المقدس نسخ للصلوة وكلام ابي طالب في المجزي يقضي بعدم الفصل بين المتصل والمنفصل وميز الشرط عن الجزء بان الشرط ما يجب تقدمه واستصحابه في جميع العبادات كالطهارة واستقبال القبلة وستر العورة والنيه في حكم المستصحب لكونها مؤثرة في جملة العباده وكانت شرطا لا جزءا والجزء ما لا يصح تقدمه ولا استصحابه في جميعها كالركوع والسجود وما يجري مجراهما وقال ان نسخ القبلة لم يوجب نسخ الصلوة بالاجماع **والمختار وعليه** الجمهور ومنهم الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليهم والامام يحيى بن حمزة والشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله وابو الحسين والرازي والشيخ الحسن الرصاص ان النقص لا يكون نسخا للباقي سوا كان المنقوص جزءا او شرطا **لنا** في الاحتجاج لمذهب الجمهور انه ان نقص جزء العباده او شرطها لو استلزم **نسخ الباقي** الذي هو العبادات المنسوخ بعضها او شرطها لكان **يفتقر ثبوته** يعني ثبوت حكمه الذي هو الوجوب بناء على ان المضاف محذوف **الى دليل ثان** غير الدليل الاول لان المفروض ان حكم الدليل الاول منسوخ والاجماع منعقد على ان الباقي لا يفتقر في وجوبه الى دليل ثان **قيل** الاحتجاج للاول **ان التحريم بغير المنهي** يعني انه قد ثبت تحريم فعل الباقي بغير المنقوص من الجزء والشرط ثم ارتفع ذلك الحكم بحكم اخر وهو جواز الباقي او وجوبه من دون المنقوص ولا معنى للنسخ الا ذلك **قلنا معنى** التحريم للباقي من دون المنقوص **لوجوبه** يعني وجوب المنقوص **مع وجوب الباقي** **لا معنى له** الى ذلك فنقضه نسخ لوجوبه ولا نزاع فيه ولا نسلم انه نسخ لوجوب الباقي ولا مستلزم له والا افتقر وجوبه الى دليل اخر وهو باطل كما تقدم **والفايده فيهما قبول خبر الواحد مع علم الاصل وعدم قبوله** يعني ان فايدة الخلاف في الطرفين وهما النسخ بالزياده والنسخ بالنقصان العمل باخبار الاحاد اذا ورد بزياده او نقصان مما اقتضاه القران كزيادة التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين والرجل والمراتين الثابتة بحديث مسلم وابي داود وغيرهما انه صلى الله عليه واله وسلم قضى بشاهد ويمين عند القايلين بالنسخ المشهور عند الحنفية كما لا يجوز عندهم نسخ الكتاب به كما تقدم والله اعلم

المقصد الخامس من مقاصد هذا الكتاب

في القياس وما يتصل به من الاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان جعلت هذه متصلة بالقياس لكونها شرعية في الغالب والقياس من اخر الادلة الشرعية المتفق عليها والمبني عليها اكثر الاحكام ولم يجعل مقاصد مستقلة لما فيها من الاختلاف وقلة ما يبنى عليها من الاحكام **والقياس في اللغة** مصدر قايس تقول قايسته بالشيء مقايسة وقياسا اذا قدرته وحذوته به وسويته وهو يتعدى بالبا كما مثلنا بخلاف المستعمل في الشرع فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل **و** القياس في اصطلاح الاصوليين والفقهاء **هو الحاق معلوم بمعلوم في حكمه** سواء كان اثباتا او نفيا **للاشتراك في العلة** سواء كانت صفة او حكما مثبتة او منفية فقوله الحاق كالجنس يدخل فيه المحدود وغيره وما بعده كالفصل والمراد بحكم الذهن بكون امر كامر سواء كان ذلك الحكم قطعا او ظنا وقد علم من هذا التعريف اركان القياس التي هي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لتضمنه اياها وستاتي ان شاء الله تعالى فمعلوم الاول مشار به الى الفرع والثاني الى الاصل والمراد بالمعلوم متعلق العلم المصطلح والاعتقاد والظن فان الفقهاء كثيرا ما يطلقون لفظ العلم على هذه الامور وعبر به لكون القياس يجري في الموجود والمعدوم ورجح على التعبير بالفرع والاصل لما في التعبير بهما من ايهام الدور وان كان قد دفعه بعضهم بان المراد بهما ذات الفرع والاصل اعني محل الحكم المطلوب ومحل الحكم المعلوم والموقوف على القياس انما هو وصف الفرعية والاصلية

وقوله في حكمه اشارة الى الركن الثالث اعني حكم الاصل والمراد الحاق الفرع بالاصل في حكم الاصل اذ يثبت له مثل حكمه لا عين حكمه لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين والاوصاف لا يتصور انتقالها من محل الى محل وهكذا الكلام في الركن الرابع المشار اليه بقوله للاشتراك في العلة واحترز به كذلك عن الحاق معلوم بمعلوم في حكمه لا للاشتراك في العلة بل لدلالة نص او اجماع فانه لا يكون قياسا **ومنه قياس الدلالة لتضمنها** خصه بالذكر دفعا لتوهم كون الحد لا يشمله لان قياس الدلالة ما لا يكون الجامع المصرح به فيه هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون دليلا عليها لتلازمهما وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفليحة الملازمة للشدة المطربة فبين كون الحد شاملا له بقوله لتضمنها يعني لتضمن العلة الباعثة وان لم يصرح بها فان المشاركة في الرائحة المخصوصة تدل على المشاركة في الشدة المطربة وقوله **والعكس ملازمة** الخ اشارة الى دفع ما وقع من الاعتراض بكون الحد غير جامع لان اشتراط الاشتراك في العلة يخرج لقياس العكس لانه حمل معلوم على معلوم لينبت نقيض حكم المحمول عليه للمحمول لوجود نقيض علته فيه

مثاله قول اصحابنا الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر كالصلوة فانها لما لم تجب فيه بالنذر لم يجب بغير نذر فالاصل الصلوة والفرع الصوم والحكم في الاصل عدم وجوب الصلوة في الاعتكاف يعني انها ليست بشرط في صحته والعلة في الاصل كونها غير واجبة فيه بالنذر وحكم الفرع وجوب الصوم فيه بغير نذر يعني انه شرط في صحته وعلته وجوبه بالنذر فافترقا حكما وعلة مثال اخر لما صح الوتر على الراحلة كان نفلا كصلوة الفجر لما لم يصح عليها لم تكن نفلا فالاصل صلوة الفجر والفرع صلوة الوتر وحكم الاصل كونه غير نفل وعلته عدم صحته على الراحلة وحكم الفرع كونه نفلا وعلته صحته على الراحلة وهذا الاعتراض مدفوع بان قياس العكس ملازمة بمعنى انه قياس استثنائي مشتمل على ملازمة واستثنا **وحاصله في المثال الاول لو لم يكن الصوم** في صحة الاعتكاف شرطا على الاطلاق لم يكن شرطا عند النذر لكنه شرط عند النذر بالاتفاق فكان شرطا على الاطلاق **والقياس انما هو لبيانها** يعني لبيان الملازمة فان دعوى الملازمة لا بد من بيانها بالدليل فبينت بان ما لا يكون شرطا للشيء لا يصير شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف لم تكن شرطا له بالنذر فاشتمل قياس العكس على الملازمة وعلى القياس المحدود الذي لبيانها فان اراد المعترض خروج القياس الذي لبيان الملازمة عن التعريف فاعتراضه غير وارد **و** ذلك لان **الاشتراك** في العلة والاستوا في الحكم **حاصل** على التقدير فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم ان لا يشترط في حال النذر كما ان الصلوة لا تشترط في صحته مع النذر فقد قيس عدم شرطية الصوم بالنذر على عدم شرطية الصلوة بالنذر بجامع كونهما غير شرطين احدهما في الواقع بالاتفاق والاخر على تقدير ان يكون الصلوة ليس شرطا في الواقع **فهو** بهذا الاعتبار **داخل** في حد القياس **دونها** يعني دون الملازمة وخروجها عن التعريف لا يضر لكونها ليست بقياس عند الاصوليين وقد ذهب القاضي عبد الله بن زيد من اصحابنا وغيره الى ان ما يسمى قياس العكس ليس قياسا لمخالفته لطريقة القياس قال ابن زيد ولكنه طريقة صحيحة لكونه راجعا الى طريقة القياس التي اثبتها بعض المتكلمين وتحريره ان الصلوة والصوم اشتركا في كونهما عبادة وافترقا في الوجوب بالنذر في الاعتكاف فلا بد من فارق وليس الا ان الصوم يجب في الاعتكاف بغير نذر دون الصلوة وح لا يرد على القياس بخروجه عنه مسئلة اتفق العلماء على ان القياس حجة في الامور الدنيوية واختلفوا **في التعبد به** في الشرعية على اقوال فمنها **الوجوب عقلا وسمعا** يعني ان التعبد بالقياس واجب بدليل العقل وبدليل السمع وهذا مذهب المنصور بالله وابي الحسين البصري والشيخ الحسن وحفيده والقفال

ومنها قوله اوسمعا المعنى ان التعبد به انما وجب من جهة السمع فقط والعقل
انما هو مجوز للتعبد به لا موجب وهذا مذهب الجمهور من المتاخرين والفقها والمتكلمين
من العدليه وغيرهم ومنها المنع من التعبد به كذلك يعنى اما عقلا وسمعا واما سمعا
فقط فهذان قولان للمانعين فالاول للاماميه والنظام فى روايه وجماعه من معتزله البغداد
كيحيى الاسكاف وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب والثانى للظاهريه والقاشانى والنهروانى
والنظام فى روايه وهولا فريقان ففريق بانه لم يوجد فى السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب
الامتناع من العمل به وذلك وقايل تمسك فى نفيه ما فى الكتاب والسنه **احتج** الموجب
عقلا بانه لولاه اى القياس وكونه دليلا شرعيا لخلت وقايع كثيره عن الاحكام
اما الملازمه فلان النص لا يفى بتناوله لكل الاحكام لتناهى النصوص وعدم تناهى الاحكام
لتجدد الوقايع التى هى محال الاحكام واما بطلان اللازم فلان خلو الكثير من الوقايع عن الاحكام
خلاف المقصود من بعثة الرسل مع ان الانبيا عليهم السلام مامورون بتعميم الاحكام واكمال الدين
ورد بمنع الملازمه لجواز الاستغنا فى بعض الوقايع بالعقل فانه حاكم كالشرع كما تقدم
والقبح انما هو خلو الواقعه عن مطلق الحكم لا خلوها عن الشرعى واللازم من نفى القياس انما هو
الخلو عن الشرعى لا عن مطلق الحكم **وحاصل الدليل** العقلى الذى اورده ابو الحسين
وغيره ان المجتهد اذا ظن كون الحكم فى الاصل معللا بعلة معينة ثم وجدها فى الفرع
حصل له بالضروره ظن ثبوت مثل ذلك الحكم فى الفرع وحصول الظن بالشى مستلزم
لحصول الوهم بنقيضه وبديهة العقل تقضى باستحاله الخروج عن النقيضين او الجمع
بينهما فوجب العمل باحدهما والموهوم مشتمل على ظن المضرة دون المظنون لان ظن
الحكم فيما وجدت فيه العلة مع العلم اليقينى بان مخالفه حكم الله تعالى سبب للعقاب
يقتضى ظن كون تركه سببا فى العقاب فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل
بالقياس الا ذلك **احتج** الاخرون وهم القايلون بالتعبد به من جهة السمع
دون العقل او معه بالكتاب والسنه والاجماع فالكتاب لقوله تعالى فاعتبروا
يا اولى الابصار وجه الدلاله ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزه
اعتبار لكونه مشتقا من العبور وهو حقيقة فى المجاوزه نقلا واستعمالا فالقياس
اعتبار فيكون واجبا وهو المطلوب واورد عليه ان المراد بالاعتبار هنا الاتعاظ
لا القياس لعدم مناسبة صدر الايه فان ترتب القياس الشرعى على اخراب بيوتهم
بايديهم وايدى المومنين مما يصان نظم التنزيل عنه **واجيب** بان المراد بالا
عتبار القدر المشترك بين الاتعاظ والقياس وهو نفس المجاوزة الشامله للقياس
والاتعاظ فان الاتعاظ مجاوزه من حال الغير الى حال النفس وكون صدر الايه
لا تناسب القياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بين الاتعاظ

وامّا السنه

وامّا السنه فلقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن مسعود اقض بينهما
بالكتاب والسنه فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد برايك احتج به الرازى فى المحصول
والمنتخب وهى ظنيه يعنى ان الحجه الماخوذه من الايه والحديث ظنيه اما الحديث
فواضح واما الايه فلظهور الاعتبار فى الاتعاظ ومن الحجج الماخوذه من السنه تصويبه
صلى الله عليه وآله وسلم لمعاذ رواه احمد وابو داود والترمذى وابن عدى والطبرانى
والبيهقى من حديث الحرث بن عمرو ابن اخى المغيره بن شعبه قال حدثنا ناس من اصحاب
معاذ عن معاذ قال لما بعثه صلى الله عليه وآله وسلم الى اليمن قال كيف تقضى اذا عرض
لك قضا قال اقضى بكتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال فبسنة رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم قال فان لم تجد فى سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا فى
كتاب الله قال اجتهد رايى ولا آلو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فى صدره **وقال الحمد لله** الذى وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما
يرضاه رسول الله ولاهل الحديث فى اسناد هذا الحديث مقال ولكن معناه صحيح
متلقى عند ائمة الفقه والاجتهاد بالقبول ولهذا استند العباس والقاضى فى صحته
الى ما ذكرناه وقال بانه مغن عن مجرد الروايه واما الاجماع فقد اشار اليه بقوله
ولمثل ما بنى فى خبر الاحاد من اجماع الصحابه والتابعين فانه قد تكرر وتواتر عنهم
العمل بالقياس والرجوع اليه عند عدم النص والاجماع متكررا ولم ينكره عليهم احد
والعاده تقضى بان اجماع مثلهم فى مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد قاطع على حجيته
قطعا **فان قيل** غايته انه اجماع سكوتى فيكون ظنيا **قلنا** ليس كل
سكوتى ظنيا ومثل هذا السكوتى قطعى لا ظنى لان العادة تقضى بان السكوت فى مثله
من الاصول العامه الدائمة الاثر وفاق وذلك ونافى حجة قاطعه فان قيل هذا انما
يفيد القطع بوقوع العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به لما تقرر من ان
المراد بالتعبد بالقياس ايجاب الشارع للعمل بموجبه قلنا قد افاد القطع
بحجيه القياس وبه يتم المطلوب للقطع بوجوب العمل بما دل القاطع على حجيته
ومن عمل الصحابه بالقياس رجوعهم الى ابى بكر فى قتال بنى حنيفه على الزكاة وذلك
لقياسهم خليفه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومنه قول عبد الرحمن بن سهل الانصارى
البدرى لابى بكر وقد ورث ام الام دون ام الاب لقد تركت التى لو كانت هى الميتة ورث
مالها كله فرجع الى التشريك بينهما فى السدس وذلك لان ابن الابن عصبه وابن البنت
لا يرث وحاصله ان هذه اقرب فهى احق بالارث فاعتبر فى توريثها الراى ومنه
ما رواه مالك والشافعى بسند صحيح ان عثمان ورث تماضر بنت الاصبغ من عبد الرحمن
بن عوف وقد كان طلقها فى مرضه فبتها وانما ذلك بالراى ومنه ما روى ان عليا

عليهم لعمر لما شك في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة ارايت لو اشترك
نفر في سرقة أكنت تقطعهم قال نعم قال وذلك قياس القتل على السرقة ومنه ما جاء
في الصحيح انه لما قيل لعمر أن سمرة قد اخذ الخمر من تجار اليهود في العشور وخللها
وباعها قال قاتل الله سمرة اما علم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لعن الله اليهود حرمت
عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها قاس الخمر على الشحم في ان تحريمها تحريم
لثمنها ومنه قول علي رضي الله عنه لما استشار عمر الناس في حد شارب الخمر ارى
ان نجعلها بمنزلة حد القذف ان الرجل اذا شرب هذى واذا هذى افترى اخرجه
ابن جرير عن يعقوب بن عتبة وفي رواية مالك عن ثور بن يزيد الديلمي وعبد الرزاق
عن عكرمة اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى اورد ذلك كله السيوطي في القسم الثاني
من جمع الجوامع فقاس علي رضي الله عنه الشارب على القاذف ومنه قياس بعضهم قول
الرجل لزوجته انت علي حرام على اليمين وبعضهم على الطلقات الثلاث وبعضهم على الواحدة
وبعضهم على الظهار ومن كتاب لعمر بن الخطاب الى ابي موسى الاشعري ثم الفهم الفهم
فيما ادلي اليك مما ليس في كتاب ولا سنة ثم قايس الامور عند ذلك واعرف الامثال
والاشباه رواه الدارقطني والبيهقي وابن عساكر وروي ان عمر بن الخطاب امر شريحا
[illegible]
بان يقضي بما استبان له مما اجتمع عليه الناس قبلكم ثم يجتهد رايه ومن امثاله
الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى قالوا هذه اخبار احاد لو صحت فغايتها الظن
والمسئلة قطعية فلا تثبت الا بدليل قطعي قلنا من تلك الاخبار الاحادية قدر
مشترك هو العمل بالقياس وذلك متواتر وانه يكفينا ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في
شجاعة علي كرم الله وجهه قالوا لعل العمل فيما ذكرتم من الصور بغير تلك الاقيسة والا
جتهاد انما هو في تدليل النصوص الخفية من الكتاب والسنة كحمل المطلق على المقيد
والعام على الخاص وترجيح احد النصين على الاخر والنظر في تقرير النفي الاصلي ودلالة
الاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء ودلالة الخطاب وتحقيق المناط وغير ذلك من
الاجتهادات المتعلقة بالادلة النصية لا المتعلقة بالاستنباط قلنا نحن نعلم من سياقها
ان العمل بها كان في سائر التمجيسات قالوا تمسكا باقيسة مخصصة فلا يلزم منها وجوب
العمل بكل قياس ولا سبيل الى التعميم الا القياس وفيه وقع النزاع قلنا القطع حاصل بان
العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها كسائر الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة
فانا نعلم ان العمل بها لظهورها وان احتمل ان عملهم لخصوصياتها ولانهم كانوا يوجبون
العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون الا لتحصيل الظن قالوا العاملون به بعض الصحابة
فلا يكون فعلهم دليلا قلنا لا يقدح ذلك في الاتفاق فانه اذا تكرر وشاع ولم ينكر
عليهم احد فالعادة تقضي بالموافقة فليس استدلالا بعملهم خاصة بل بعملهم

وسكوت الاخرين

وسكوت الاخرين مع التكرر والشيوع في امر معين وذلك يدل بطريق عادي على
الاتفاق قالوا لا نسلم نفي الانكار غايته عدم الوجدان ولا يدل على عدم الوجود قلنا لو انكر
لنقل عادة لانه مما تتوفر الدواعي على نقله لكونه اصلا فيما تعم به البلوى قالوا قد نقل ذم
الراي روي عن علي رضي الله عنه انه قال لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف
اولى من ظاهره وعن عثمان مثله وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال ان الله تعالى قال لنبيه
وان احكم بينهم بما اراك الله ولم يقل بما رايت ولو جعل لاحد ان يحكم برايه لجعل ذلك لرسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم وعن ابي بكر انه لما سئل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برايي وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الدين اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس
احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله قلنا من نقل عنه ذم القياس نقل عنه القول بالراي والقياس
فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل باحدهما من غير اولوية فيجب حمل
المذموم على ما كان صادرا عن الجهال ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان مخالفا للنص والقواعد
الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستعملا فيما تعبد فيه بالعلم دون الظن
جمعا بين النقلين هذا على جهة الاجمال واما التفصيل فالمراد من قول علي رضي الله عنه وعثمان
انه لو كان جميع الدين بالقياس ويكون المقصود من ذلك انه ليس كلما اتت به السنة على ما يقتضيه
القياس ومن قول ابن عباس رضي الله عنه الراي المجرد عن اعتبار الشارع ومن قول ابي بكر تفسير
القران ولا شك انه مما لا مجال للراي فيه لاستناده الى محض السمع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
واهل اللغة ومن قول عمر ذم من ترك الاحاديث وعمل بالراي مع ان العمل به مشروط بعدم النص
ومن قول ابن مسعود القياس الفاسد جمعا بين النقلين احتج المانع للتعبد به اما عقلا فبان
القياس الظني الذي وقع فيه النزاع طريق لا يؤمن فيه الخطا وكل ما لا يؤمن فيه الخطا فالعقل
مانع منه والمقدمتان جميعا قلنا ذلك لا يفيد المطلوب لانا لا نسلم ان منع العقل مما لا يؤمن
فيه الخطا احالة له وايجاب لنفيه وكيف يحيل ما يكون طريقا الى تحصيل مصلحة للمكلف
لا تحصل دونه وذلك لان التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه وهي ثواب المجتهد
على اجتهاده واعمال فكره في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته المحل الى غيره كما
قال عليه السلام ثوابك على قدر نصبك بل غايته ترجيح ترك سلوك طريق القياس على سلوكه اذا لم
يعارضه مرجح اخر والمدعى هو الاحالة فهو نصب للدليل في غير محل النزاع سلمنا ان
منع العقل عنه احالة له بناء على ان ما يترجح تركه عقلا يمتنع التعبد به شرعا فنمنع البعض
يعني لا نسلم انه يمنع من سلوك كل ما لا يؤمن فيه الخطا بل في البعض من ذلك وهو ما صوابه مرجوح
وخطاؤه راجح اما ما كان صوابه راجحا فلا اذ لا يؤمن الخطا في الترك له فيكون العقل
موجبا للعمل به عند ظن الصواب واما سمعا فما قيل من الشرع منع من اتباع الظن

فلا يمنع العقل ان يرد الشرع باتباعه بعد المنع منه بيان ذلك انه منع الحاكم
بالشاهد الواحد وان افاد الظن القوي لكونه صديقا او للقراين وشهادة غير
العدول وان كثروا وعلمت انهم متصونون عن الكذب الى الغاية وكاشتباه رضيعة
بعشر اجنبيات فان كل واحدة منهن على التعيين يظن كونها غير الرضيعة فمنع
اتباع الظن وحرم التزوج بواحدة منهن قلنا بل المعلوم وروده بمتابعة الظن
كما في ظاهر الكتاب وخبر الواحد وفي شهادة اربعة للزنا ورجلين لما عداه من
موجبات الحد ورجل وامرأتين ورجل ويمين في الاموال والحقوق وامرأة واحدة
فيما يختص بالنساء وغير ذلك وما ذكرتموه انما منع فيه من اتباع الظن لمانع خاص
وهو ان للظنون مراتب خفية غير منضبطة بنفسها فنيطت بمظان ظاهرة
منضبطة فكان ما ذكرتم نقضا للحكمة المعتبرة كسرا وسيجي انه لا يضر وما قيل
من ان الشرع ورد فيه تفريق المتماثلات وجمع المختلفات وثبوت ذلك في الشرع
محيل اي القياس وهذا مما اختص بتحريره النظام اما الاول فمن تفريق المتماثلات
ايجاب الغسل وغيره بخروج المني دون البول وقطع سارق القليل دون غاصب
الكثير والجلد بنسبة الزنا الى المحصن العفيف دون نسبة القتل والكفر اليه وثبوت
القتل بشاهدين دون الزنا والتفاوت بين عدتي الطلاق والوفاة ومن جمع
المختلفات التسوية بين العمد والخطا في قتل الصيد في الفدا وبين الزنا والردة
في القتل وبين القاتل خطا والمظاهر في الكفارة واما الثانية فلان معنى القياس
وحقيقته ضد ذلك وهو الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات قلنا ما ذكرتموه
من ان ثبوت ذلك في الشرع محيل القياس ممنوع لان للتعبد بالقياس شروطا
كصلوح الجامع علة وربما يفقد في المتماثلات لجواز بعدم صلاحية ما يتوهم
جامعا لكونه جامعا او له موانع كمعارض اقوى في الاصل او الفرع وربما يوجد في
تلك المتماثلات والعكس في المختلفات لجواز اشتراكها في جامع من دون معارض مع جواز
اقتضا العلل المختلفة في المحال المختلفة حكما واحدا وللقوم شبهة اخرى بطلانها
واضح فلم نذكرها مسئلة والنص على العلة غير كاف في التعبد به اي بالقياس
فيما وجدت فيه تلك العلة المنصوصة فلا يكون النص عليها اذنا من الشارع في ذلك
القياس المخصوص واعلاما بحجيته وايجابا للعمل بموجبه مع فرض عدم شرعية القياس
بعض اهل الظاهر والجعفران وذهب احمد بن حنبل وابي بكر الرازي والشيخ
الحسن الرصاص وبعض نفاة القياس كالنظام والقاساني والنهرواني وبعض اهل
الظاهر الى ان تنصيص الشارع على علة في موضع يكفي في التعبد بالقياس
في ذلك الموضع واختاره في فصول البدايع لمذهب الحنفية والذاهبون الى هذا المذهب

من النفاة

يخصصون

من النفاة يخصصون ما سبق لهم بما لم ينص فيه على العلة وما نقل هنا عن النظام هو
المشهور عنه ونقل عنه الغزالي ان التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع مواردها
بطريق عموم اللفظ لا بالقياس ومثله نقل اصحابنا عن ابي هاشم والكرخي وكلامهما
محتمل للامرين ولهذا حمله الحاكم ابو سعد على مذهب الاكثرين وقال ابو طالب ان كلام ابي
هاشم محتمل وفصل ابو عبد الله البصري بين ان يكون الحكم المعلل تركا وبين ان
يكون فعلا فجعل النص على العلة كافيا في التعبد بالقياس في الاول دون الثاني
وانما لم يكن النص على العلة كافيا عند الاكثرين لجواز كونه لمجرد الانقياد والتبرك
فان النفوس الى قبول ما عرفت فيه الحكم والمصالح من الاحكام اميل وعن قبول الاحكام
المحضة والتعبدات الصرفة ابعد وبهذا يندفع ما احتج به الاخرون من انه لو لم يكن
ذكرها للتعميم بالالحاق لعري عن الفايدة والى هذا اشار بقوله فلا عبثا قالوا
الظاهر من ذكرها انه لقصد الالحاق قلنا لا نسلم ظهوره قبل ورود التعبد بالقياس
لا يقال العلل الشرعية بحسب الحكم والمصالح واذا عمت نعم الاحكام لانه يقال
اطلاقها لا يستلزم عمومها فاذا قيل حرمت الخمر لاسكارها احتمل ان العلة اسكا
رها واحتمل انها مطلق الاسكار لجواز ان يجعل الله تعالى اسكار الخمر بخصوصه هو
العلة لما يعلم فيه من المفسدة الخاصة به وان يجعل مطلق الاسكار هو العلة ومع قيام
الاحتمال يمتنع القياس من دون امر مستانف به واذا صح الاحتمال في جانب الترك كتحريم
في جانب الفعل اولى لا يقال قيام الاحتمال يقتضي امتناع القياس عند النص على العلة
مع ورود الامر به ايضا لانه يجاب بالمنع اذا ورد الامر به قرينة مرجحة لاحد الاحتمالين
واحتج ابو طالب لتصحيح مذهب الاكثرين بان الحكم المنصوص على علته لا يمتنع ان
تتعلق المصلحة بفعله وحده فان ضم اليه ما يشاركه في علته خرج عن كونه صلاحا
وتعلقت المفسدة بمجموعهما كما عرفنا في الشاهد فان الاب قد يغلب على ظنه من حال
ولده ان ضاع عنه ذلك له صار مفسده ودعته الزياده الى الاشتغال باللهو واللعب وعلى
هذه الطريقة قال الله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل
بقدر ما يشاء نعم لا يجوز ان يحمل غير المنصوص على المنصوص الا اذا دلت الدلالة على
اثبات القياس فانا نامن عند ذلك من تعلق المفسدة بحمله عليه وقوله وافادته
التعميم عرفا ممنوع اشارة الى شبهة القايلين بكفايته وجوابها تقريرها ان ذكر
العلة تفيد التعميم بالالحاق عرفا نحو قول الاب لابنه لا تاكل هذا لانه مسموم وقول
الطبيب لا تاكل هذا لبرودته فانه يفيد صحة ان يلحق به كل مسموم وكل بارد في تحريم
الامتناع والجواب المنع فانه احتجاج بنفس المدعى وما ذكرتموه من المثالين انما فهم
فيهما التعميم وصحة الالحاق بالقراين كشفقة الاب وتعليل الاطبا على مطلق

[illegible]

المخلص من غير نظر الى خصوص محالها واما احكام الله تعالى فانها قد تختص ببعض
المحال دون بعض لامر لا يدرك وظهور العموم فيها قبل ورود التعبد بالقياس ممنوع
وقوله وفهم تركا كالقرينة في غير الاحكام اشارة الى شبهة البصرية وجوابها
تقريرها ان النص على العلة بعد التعميم فيما هو ترك فنقط بيان ذلك من ترك اكل شيء
لاذاه دل على ترك اكل كل موذ بخلاف من تصدق على شخص لشهوده او لعلمه او نحو ذلك
فانه لا يدل على تصدقه على كل متصف بتلك الصفة **والجواب** انا فهمنا
ذلك لقرينة وهي التاذي في المثال فان ترك الموذي مطلقا مركوز في الطباع وخصوصية
ذلك الموذي ملغاة عقلا بخلاف الاحكام فانها قد تختص بمحالها كما تقدم مسئلة وهو
يعني القياس ينقسم باعتبار مدركه الى عقلي وشرعي فالعقلي ما لم يكن للشرع مدخل
في اثبات شيء من اركانه كقولك العالم حادث لانه مولف كالبيت ويسمى عند المنطقيين
تمثيلا ويعرفونه بانه تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه
الحكم الثابت في المشبه به المعلل بذلك المعنى والمتكلمون يسمونه استدلالا بالشاهد على الغائب
والشرعي ما كان للشرع دخل في اثبات شيء منها وهو المراد هنا وباعتبار استجماعه
للشرائط صحيح وفاسد فالصحيح ما جمع الشروط المعتبرة الآتية ان شاء الله تعالى وسواء
كان قاطعا او مظنونا والفاسد ما لم يجمع تلك الشروط **وباعتبار قوته الى** قطعي
وظني وجلي وخفي فالقطعي ما علم حكم اصله وعلته ووجودها في الفرع من دون معارض
كما في قياس العبد على الامة في تنصيف الحد وهو قليل نادر وقيل ما لو قطع على العلم
بعلة الحكم في الاصل ثم العلم بحصول مثلها في الفرع ليقع تيقن الالحاق ولو كان نفس
الحكم ظنيا ومثل بقياس الضرب على التافيف فان الالحاق فيه قطعي والحكم ظني لانه
مستفاد من النهي ودلالة النهي على التحريم ظنية للاختلاف فيها كما سبق والظني ما فقد
فيه احد العلوم او العلمين على اختلاف المعنيين والجلي ما قطع بنفي الفارق فيه كقياس الامة
على العبد في سراية العتق في **قوله صلى الله عليه وآله وسلم** من اعتق شركا له
في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل الحديث وقياس الصبية على
الصبي في حديث مروهم بالصلوة لسبع واضربوهم على تركها وهم ابناء عشر
فانا نقطع بعدم اعتبار الشرع الذكورة والانوثة فيهما وان لا فارق بينهما سوى ذلك
والخفي ما لم يقطع بنفي الفارق فيه ومن الناس من زاد واسطة بين الجلي والخفي
وسماه واضحا وفسر الجلي بما ذكرناه والخفي بقياس الشبه والواضح بينهما ومنهم من جعل
الجلي ما كان ثبوت الحكم في الفرع فيه اولى من الاصل والواضح ما كان فيه مساويا للثبوت
في الاصل ومثلوه بالنبيذ مع الخمر والخفي ما كان دونه وقيل غير ذلك وكلها امور
اصطلاحية ولا يخفى عليك ظهور الفرق بين القطعي بالمعنى الاول والجلي وبين الظني
بذلك المعنى والخفي فان القطعي اخص مطلقا من الجلي والظني اعم مطلقا من الخفي واما

بالمعنى الثاني

بالمعنى الثاني فالظاهر عدم الفرق وباعتبار جامعه الى قياس علة ودلالة
وفي معنى الاصل يعني انه ينقسم باعتبار المعنى الجامع فيه الى هذه الثلاثة لانه
اما ان يكون بذكر الجامع او بالغاء الفارق وان كان بذكر الجامع فان كان المذكور هو العلة
هو المصرح بعلته وسواء ثبتت بنص او بغيره وامثلته كثيرة وقياس الدلالة هو ما لا يذكر
فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتدة او حكم من
احكامها كقياس قطع الجماعة بواحد على قتلهم به بجامع الاشتراك في وجوب الدية عليهم
فان وجوب الدية حكم الجناية العمد العدوان التي هي العلة فوجوده دليل على وجودها
فسمي بذلك قياس دلالة وحاصله اثبات حكم في الفرع لوجود حكم اخر يوجبهما في الاصل
علة واحدة **فيقال ثبت هذا** الحكم في الفرع لثبوت الاخر فيه وهو
ملازم له فيكون قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع
في الموجب الاخر لملازمتهما ومرجعه الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة
على الموجب الاخر لكنه اكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها ففي ما مثلنا الدية
والقصاص موجبان للعلة التي هي الجناية العمد العدوان لحكمة الزجر في الاصل وقد وجد
في القطع احدهما وهو الدية فيوجد الاخر وهو القصاص عليهم مثلا زمان نظرا
الى اتحاد علتهما وحكمتهما والتحريم والنجاسة لوجوبهما في الاصل علة واحدة وهي الاسكار
وقد وجد في الفرع احدهما وهو علة واحدة وهي الاسكار وقد وجد في الفرع احدهما
وهو النجاسة فيوجد الاخر وهو التحريم للتلازم والقياس في معنى الاصل ان يجمع بين الاصل
والفرع بنفي الفارق من غير تعرض لوصف هو العلة وهو قريب من تنقيح المناط
الذي ياتي **مثاله قصة** الواقع اهله في نهار رمضان ينفي كونه اعرابيا
فيلحق به التركي والهندي وينفي كون المحل اهلا فيلحق به الزنا وينفي كون رمضان تلك
السنة فيلحق به الرمضانات الاخر وينفي كون الافساد بالوقاع فيلحق به افساد الصوم
بالاكل عمدا **مسئلة** والقياس يجري في الحدود والكفارات عند
اصحابنا والشافعي واحمد بن حنبل واكثر الناس خلافا للحنفية وهذا الخلاف فيها
انفسها اذ مقاديرها لا يجري فيها القياس عند الجميع كما صرح به البرماوي وغيره
ولهذا قال المويد بالله عليه السلام في شرح التجريد في باب تحديد الدية وايضا
قد ثبت ان مثل هذه المقادير لابد فيها من التوقيف مع استعماله للقياس في الحدود
نفسها وقال القاضي زيد في تقدير اقل الحيض واكثره انه لا مساغ للاجتهاد فيه لان اثبات
المقادير وطريق اثباتها النص والاتفاق اذا عرفت ذلك فالراجح ما ذهب اليه
الاكثرون لعموم الدليل الدال على حجية القياس فانه لم يكن مختصا بغير الحدود

والكفارات بل هو متناول لهما العموم كغيرهما فوجب العمل به فيهما ولاجماع
على عليه والصحابه حين تشاوروا في حد الشارب اخرج ابن جرير عن يعقوب
بعث ابو عبيده بن الجراح وبره بن رومان الكلبي الى عمر بن الخطاب ان الناس قد
تتابعوا في شرب الخمر في الشام وقد ضربت اربعين ولا اراها تغني عنهم شيئا فاستشار
عمر الناس فقال علي عليه نرى ان نجعلها بمنزلة حد الفريه ان الرجل اذا شرب هذي
واذا هذي افترى فجلدها عمر بالمدينه وكتب الى ابن عبيده فجلدها بالشام ورواه
مالك عن ثور بن زيد الديلمي وعبد الرزاق عن عكرمه بلفظ اذا شرب سكر واذا سكر
هذى واذا هذى افترى وهو مروي من طرق كثيره اقام علي عليه مظنة الشيء مقامه
ولم ينكر عليه الصحابه فكان اجماعا فقام دليلا في المتنازع فيه بخصوصه كما دل
عليه الاول بعمومه **وقوله** ومكون تقديرا لا يعقل ممنوع وادرا الحدود
منقوص بخبر الواحد والشهادة **اشارة** الى حجتين للحنفيه وموقعهم
وجوابهما اما الاول فتقريرها ان في شرع الحدود والكفارات تقديرا لا يعقل
معناه كاعداد الركعات واعداد الجلد وبعض ستين مسكينا مما لا سبيل الى ادراك
معناه **وتقرير الجواب** انه هذا انما ينفعكم لو عم جميع احكام الحدود
والكفارات والعموم ممنوع اذ منها ما يعقل معناه ونحن لا نوجب القياس في حكم
كل حد وكفارة بل فيما علم معناه منها ومن غيرها واما الثانيه فتقريرها انه روى
علي عليه عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال ادرءوا الحدود بالشبهات رواه البيهقي في
خلافياته ورواه ابن عدي عن ابن عباس مرفوعا ومسدد عن ابن مسعود موقوفا واحتمال
الغلط في القياس شبهه فيجب ان لا يثبت بها الحدود وتقرير الجواب انه معارض
نقضا اجماليا بان يقال لو صح ما ذكرتم ان كل ما يحتمل الخلاف شبهه وان الشبهات في الحديث
على عمومها لوجب درء الحدود اعني عدم اثباتها باخبار الاحاد وشهادة الشهود وحل
انا لا نسلم ان احتمال الخطا شبهه فان ظهور الظن الغالب لا يسمى شبهه **واعلم**
انه لا منافاة في حكم الحنفيه بامتناع جريان القياس في الكفارات واثباتهم
الكفارة بالاكل والشرب في نهار رمضان بجامع عموم الافساد للوقاع والاكل لان
الالحاق فيه بالغاء الفارق وما كان كذلك فهو عندهم مسمى بالاستدلال لا بالقياس وجعلوا
له احكاما تخالف احكام القياس كجوازه والنسخ به والقياس ايضا يجري في الا
سباب عند الجمهور خلافا للحنفيه وابن الحاجب لنا ما مر يعني لعموم الدليل الدال
على كون القياس حجة وللوقوع يعني لوقوع القياس فيها كقياس المثقل اذا قتل
به في كونه سببا للقصاص وقياس اللواطه في كونها سببا للحد على المحدد اذا قتل
به بجامع القتل العمد العدوان والزنا بجامع الايلاج المحرم المشتهى واجيب بمنع الوقوع
والصورتان المذكورتان من باب الاستدلال لا من باب القياس ولو سلم فليسا

من المبحث اذ السبب في الاول القتل العمد العدوان وفي الثاني الايلاج المحرم المشتهى
وهو متحد في الاصل والفرع فيكون القياس في ايجاب القصاص والحد لا في اثبات
السببيه فيهما ولو سلم فالمثالان لا يردان على من لا يقول بوجوب القصاص والحد بالمثقل
واللواطه وهم اكثر المخالفين **وقد يدفع** بان ما ذكر في الجواب يعود الى النزاع
في العبارة لان كل صورة من هذا القبيل يمكن ان تسمى بالاستدلال ولان القايلين بصحة
القياس في الاسباب لا يقصدون الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهو يعود الى
ما ذكرتم من اتحاد السبب والحكم فيكون النزاع لفظيا في تسمية الحكم متعلقا بالسبب الجامع
بين السببين او باحدهما وعلى تقدير تسليم صلاحية ذلك المشترك بين الوصفين لان
يكون علة للحكم فلم لا يجوز ان تكون علة السببيه للوصف ايضا ويكون الحكم مستندا
اليهما بان يكون المشترك موثرا والوصف معرفا وقوله واحتجاج النافي باتحاد السبب
والحكم ان كان الجامع حكمة او ضابطا لها وجعله دليل المثبت من هذا
القبيل برفع النزاع اشارة الى شبهة المخالف وجوابها اما الشبهه فتقريرها ان
الحكمة المشتركه بين الوصفين ان ظهرت وانضبطت صلحت لنوط الحكم استغنت عن
ذكر الوصفين واثبات سببية احدهما قياسا على الاخر للقطع بان المقصود من اثبات
الاسباب اثبات ما يترتب عليها من الاحكام **فيكون** القياس في اثباتها لا في اثبات
الاسباب الجامعه ما يترتب عليها من الاحكام وان لم تظهر الحكمه ولا تنضبط ولم تصلح
لنوط الحكم بها فان كان لها مظنه فالقياس بين الحكمين بها فاذا ثبت ان الايلاج المشتهى
المحرم يصلح سببا للحكم او وجد له مظنه صالحة لذلك صار القياس في وجوب الحد
في ايلاج اللواطه كما في ايلاج الزنا بجامع تلك الحكمه او المظنه فكان هناك حكم واحد وهو
وجوب الحد وسبب واحد وهو ذلك الوصف فلا تعدد في الحكم ولا في السبب وقد كان المفروض
ان هناك حكمين الحد والسببيه وسببين الزنا واللواطه وان لم يكن الى الامرين فلا جامع
بينهما من حكمه او مظنه فيكون قياسا خاليا عن الجامع وانه لا يجوز وجعل ما احتج
به المثبتون من دليل الوقوع من هذا القبيل وقد سبق تحقيقه **واما الجواب**
فلما تقدم من ان القايلين بصحة القياس في الاسباب لا يقصدون الا ثبوت الحكم بالوصفين
لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ما ذكره المانعون من اتحاد الحكم والسبب لالغايهم توسيط
الوصفين وهذا واقع في كل صورة والذي يرجح مذهب الاكثرين ان الشارع اعتبر الزنا فرتب
الجلد عليه بفا التعقيب حيث قال الزانيه والزاني فاجلدوا وفي الحديث الصحيح زنا
ماعز فرجم ولم يرتبه على ما يعم الوصفين فدل على انه المقتضي للجلد لا غيره فاحتيج الى
القياس والاخر لعف الكتاب والسنه قالوا لم يثبت محل تحقق فيه سببية الوصف الملحق
معللا باشتماله على الحكمه المقصودة به لانا انما نثبته باعتبار الشارع وصفا اخذ

مغايرا له لتحصيل الحكمة اذ المفروض تغاير الوصفين فيكون مناسبا مرسلا قلنا
يعتبر قلنا القياس دليل شرعي فالاثبات به اثبات الشرع فكان معتبرا فيه ولو سلم
فالمناسب المرسل الملايم معتبر لما يجي من الدليل الدال على اعتباره وقبوله قالوا سببية وصف
الاول معلله لتقدمن الحكمة ولا يعلم ثبوت ذلك التقدر في الوصف الثاني لعدم انضباط الحكمة
واختلاف الوصفين فلا يمكن التشريك في الحكم **قلنا ذلك** مسلم فيما لم ينضبط
حكمته ولم يكن منوطه بوصف ظاهر منضبط اما اذا كانت حكمة ظاهرة منضبطة
او كانت منوطه بوصف ظاهر منضبط فلا وهو الذي وقع فيه النزاع و القياس ايضا
يجري عند الجمهور في كل جملة من الاحكام الشرعية بمعنى انه لا يبحث النظر في كل مسئلة
مسئلة هل يجري فيها القياس ام لا و لا يكفي النظر في الجمل كالحدود والكفارات والرخص
والعبادات والمعاملات لما تقدم من عموم الدليل الدال على حجية القياس من غير تخصيص
ببعض الجمل دون بعض ونفاه اي نفا حجيته في كل جملة من جمل الاحكام نفاة فيما
سبق فحكموا بان في الشرع جملا لا يجري فيها القياس وهي الحد والكفارات والرخص
والتقديرات والاسباب والشروط لا انه يجري في كل فرد من افراد الاحكام الشرعية
عند اكثر الناس خلافا لشذوذ انهم جوزوا واجريه في كل فرد بمعنى ان كل من الاحكام صالح لان
يثبت بالقياس بان يدرك معناه كوجوب الدية على العاقلة فانه لم معنى يدرك وهو اعانة
الجاني فيما هو معذور فيه كما يعان الغارم لاصلاح ذات البين بما يصرف اليه من الزكاة
والحق خلافه اذ فيها ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة والقسامة ومعظم
التقديرات وما قيل في بيان معنى وجوب الدية على العاقلة مدفوع بان المطلوب معنى
يختص بمناسبتها وما ذكروه ليس كذلك كما ان معرفة خلق الرحم عن الحمل هو المعنى
المقتضي لوجوب الاعتداد في حق المطلقة والممتنة ولكنه غير خاص باحدهما فالمعنى
المخصص لكل حكم غير معقول **وقوله** والاستدلال بلزوم التسلسل غلط
لان الكلام في الجواز اشارة الى ما احتج به الامدي واتباعه حيث قالوا لو كان كل
حكم يثبت بقياس على اصل فان انتهى الى اصل لا يتوقف على قياس فهو خلاف المفروض والا
يلزم لزوم التسلسل وهذا انما يستقيم لو كان مذهب المخالف وجوب توقف كل حكم على
القياس او لا ينبغي ان يكون قولا لاحد كيف والقول به مصادم لما علم ضرورة من استناد
الكثير من الاحكام الى الكتاب والسنة ثم ان الامدي قد صرح بان الخلاف في جواز اجراء القياس
في جميع الاحكام **فان قيل** الدليل قايم على تقدير الجواز ايضا بيان ذلك ان جوازه
يستلزم جواز التسلسل وجواز المحال مح قلنا اللزوم ممنوع اذ لا يلزم من جواز بيان كل
حكم بالقياس توقفه على القياس لجواز ان ثبوته بنص او اجماع او استدلال وان
امكن بيانه بالقياس واذا لا توقف فلا تسلسل ولا استحالة ولما فرغ من تحقيق ما
هية القياس واقسامه ومواقعه وكونه احد الادلة الشرعية عقبه ببيان اركانه

التي لا يتم الا بها

التي لا يتم الا بها وشرائطها فقال فصل واركانه اربعة اركان الشي
اجزاوه التي لا يحصل الا بها في الذهن وفي الخارج فان اريد بالقياس المعنى المصدري
فاطلاق الاركان على هذه الامور مجاز وان اريد به مجموعها مع الحمل والالحاق فالاطلاق
حقيقة ونظير هذا خلافهم في التصديق هل الاذعان بالنسبة الحكمية خاصة
ام المجموع المركب منه ومن تصور الموضوع والمحمول اولها الاصل وهو المشبه به
الذي هو محل الحكم الثابت وثانيها الفرع وهو المشبه اي محل الحكم المراد اثباته وانما
قدم على الجامع والحكم لمقابلته الاصل فناسب ان يذكر عقيبه لما بين الضدين من اللزوم
في الذهن وثالثها الوصف الجامع بين الاصل والفرع وهو وجه الشبه بينهما ورابعها
حكم الاصل وهو ما يثبت مثله للفرع وهو اي المثل الثابت للفرع الثمرة
يعني ثمرة القياس فلا يصح ان يعد من اركان القياس لان عده
منها يقتضي توقفه عليه والمفروض وقفه على القياس فيكون دورا وهو مبني على ان الدليل
يقتضي نفس الحكم لا العلم بالحكم وهما قولان وقد صحح منهما الثاني **فان قيل** اذا
رجح الثاني كانت ثمرة القياس العلم بالحكم لا نفسه فعد حكم الفرع من اركان القياس لا
يقتضي الدور فهلا قيل بانها خمسة قلنا قد اجيب بان الحكم في الاصل والفرع واحد
باعتبار نوعه وان تعدد شخصا لتعدد المحال فان قيل فهلا اطلق ولم نسند بالاضافة
الى الاصل ليعم الحكمين **قلنا** انما اضيف اليه لسبقه في الاعتقاد فاذا قيل حرمت
الخمر لاسكارها ثم قيس عليها النبيذ فالاصل الخمر والفرع النبيذ لتشبيهه بالخمر
والجامع الاسكار والحكم التحريم هذا ما عليه الجمهور وعليه اطباق الفقها وقيل
غير ذلك فذهب المتكلمون الى ان الاصل دليل حكم المحل كالنص والاجماع الدال على تحريم
الخمر لانه الذي ينبني عليه التحريم وذهبت طايفة الى انه حكم المحل وهو التحريم لان الاصل
ما ينبني عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصة موجودة
في الحكم لا في المحل لانه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر ما لم يثبت الحكم فيها ولا في النص والاجماع
اذ لا يتصور العلم بالحكم في الخمر من دونهما امكن الالحاق ولان النص لو كان هو الاصل لكونه
طريقا الى معرفة الحكم لكان قول الراوي هو الاصل بالطريق الاولى لانه اصل للنص وهو
باطل اتفاقا فتحقق ان الحكم هو الاصل **ووجه** ما ذهب اليه الجمهور ان الاصل
ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وهو انما يتحقق في نفس الخمر واعلم
ان النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل منها لان حكم الفرع على الحكم وعلى المحل لانه
اصليه واصل الاصل اصل وكذا على دليله وعلى هذا لا يمتنع اطلاق الاصل على
العلة الجامعة ايضا لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل على ما ذهب اليه الاكثرون
لان الاصل قد يطلق على ما يبتني على غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره وبينهما عموم وخصوص من وجه

وبهذا ان المعنيان يصدقان على المحل اما الاول فلما مر واما الثاني فلاتفاق الحكم
ودليله للمحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله ولان الطلب
بيان الاصل الذي يقابل الفرع في تركيب القياس ولاشك انه بهذا الاعتبار هو المحل
وهو المراد من العلم الثاني في حد القياس ولا يمكن تفسيره بالدليل ولا بالحكم ولا بالعلة وان

باب القياس مرجعه الى الفقها وقد ساعدهم الاصوليون فيه على مصطلحهم
وجروا فيه على مقتضى قولهم فلا يطلقون الاصل الا على ما يطلقه عليه الفقها لئلا
يتخبط الذهن بين الاصطلاحات واما الفرع فذهب الاكثرون الى انه محل الحكم المشبه كالنبيذ والباقون
الى انه حكمه كالتحريم وهذا اولى لانه الذي يبنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل ولكنهم لما سموا
محل الحكم المشبه به اصلا سموا المحل الاخر فرعا لكونه مقابله على المجاز **ولما كان للقيد**
شروط وهي لا تخرج عن شروط اركانه الاربعة فمنها ما يعود الى الاصل ومنها ما يعود الى
الفرع ثم ما يعود الى الاصل منه ما يعود الى حكمه ومنه ما يعود الى علته عد ذلك منفصلا

فقال مسئلة من شروط حكم الاصل هنا شرعيته اي كونه حكما شرعيا
وقوله هنا اشارة الى انه قد يحدث في غير الشرعيات كما تقدم ولكنه هنا نعني في اصول الفقه
يشترط في حكم الاصل ان يكون شرعيا اي ثابتا بدليل شرعي لان المراد بالقياس في القياس
الشرعي لكون الغرض منه اثبات حكم شرعي في الفرع واذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بل كان
عقليا او لغويا ان قبل ثبوت اللغة بالقياس فالحكم المتعدي الى الفرع لا يكون شرعيا
فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا **ومنها فرعيته** فلا يجوز ان يكون من
الاحكام الشرعية الاصلية لاستلزامه ان يكون الحكم في الفرع كذلك والموصل الى اصول
الشرائع غير داخل في حد الاصول **ومنها بقاؤه** فلا يجوز ان يكون منسوخا غير
ثابت لانه انما يتعدى الحكم من الاصل الى الفرع باعتبار الشارع للوصف الجامع واذا زال
الحكم بالنسخ لم يبق الوصف معتبرا للشارع فلا يتعدى الحكم به الى الفرع **ومنها ثبوته عند القياس**
اي يكون حكم الاصل ثابتا عنده والا كان فاسدا مثلا اذا نوى النفل من عليه فريضة
الحج سقط عنه الفرض عند الشافعي دون الحنفي فلو قال الحنفي في الصوم بنية النفل اتى
بما امر به فسقط عنه الفرض كفريضة الحج لم يصح هذا القياس لتضمنه اعتراف المستدل
بالخطا في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح بنا الفرع عليه لانه لا يجوز ان تذكره
في معرض التقدير لماخذ امامه لانه انما يعرف كون الوصف الجامع ماخذ الامام باثباته الحكم
على وفقه والا لم يعرف ولا في معرض الالزام للخصم لان له **ان يقول الحكم**
في الاصل معلل بغير ما عللت به ولا وجود له في الفرع والظاهر صدقه لعدالته وكونه
اعرف بماخذ امامه او يقول لا يتعين التخطئة في الفرع الذي هو محل النزاع لجواز ان
الخطا في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور ولو اعترف بخطايه في الاصل لم يضره ذلك في الفرع

ومنها موافقة الحكم

ومنها موافقة الخصم على علته اي الاصل وعلى وجودها فيه فلا يصح قياس لتخلف
الخصمان في علة حكم اصل بان تعين المستدل علة فيه والمعترض علة اخرى وهذا يسمى قياسا
مركب الاصل لوقوع النظر في علة حكم الاصل ولا قياس اختلفا في الوصف الذي علل المستدل
اصله به هل له وجود في الاصل ام لا وهذا يسمى مركب الوصف لوقوع الخلاف في وجود الوصف
الجامع وقيل انه انما سمي مركبا لاثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم في الاصل بقياس فقد
اجتمع قياساهما ثم ان الاول اتفاقيه على الحكم وهو الاصل باصطلاح دون الوصف الذي
يعلل به المستدل فسمي مركب الاصل والثاني اتفاقيه على الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي
مركب الوصف لمنزاله عن صاحبه بادنى مناسبة **مثال مركب** الاصل ان
يحتج على الحنفية في ان العبد لا يقتل به الحر عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب المقتول عن وفا
ووارث مع السيد فيقول الحنفي العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب جهالة المستحق للقصاص
من السيد والورثة واجتماعهم على طلب القصاص لا يرفع الاشتباه لاختلاف الصحابة في المكاتب
المخلف للوفا هل يموت حرا او عبدا والمستحق على الاول الوارث وعلى الثاني المولى فان اعترض
عليهم بانكم لابد ان تحكموا في هذه الحال باحد القولين واياما كان فالمستحق معلوم اجاب
بانا حكمنا بموته حرا بمعنى انه يورث لا بمعنى وجوب القصاص على قاتله الحر لان حكمنا بموته حرا
ظني لاختلاف الصحابة والقصاص يسقط بالشبهة فان صحت هذه العلة بطل الحاق
العبد به في الحكم لعدم مشاركته له في العلة وان بطلت فان الخصم يمنع حكم الاصل ويعود يسلم
الحر بالمكاتب لعدم المانع وهذا منع تقديري اي على تقدير انتفا علته فلا ينافيه الاعتراف
بالتحقيق به فلا ينفك عن منع العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة او منع حكم الاصل كما لو كانت
هي كونه عبدا فلا يتم القياس **ومثال مركب الوصف** ان يقال في مسئلة تعليق الطلاق
قبل النكاح قول القايل ان تزوجتك فانت طالق تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح كما لو قال
زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي التعليق على تقدير تسليم عليته لعدم الوقوع مفقود
في الاصل فانه تنجيز فان صح هذا بطل الحاق التعليق به والا منع عدم الوقوع لانه انما منع الوقوع
لكونه تنجيزا فلو كان تعليقا لقال به فما ينفك عن منع علة الاصل او منع حكمه فلا يتم القياس

قاعدة كل موضع يستدل فيه باتفاق الطرفين ساغ للخصم دعوى انه قياس
مركب اذ لا يعجز عن اظهار قيد يختص بالاصل ولو كان نفس محله [illegible] مدعيا انه
العلة ولا سبيل الى دفعه بالدليل على ان علة المستدل هي العلة عنده بل لو قال علتي غير ذلك
ولم يبينه سمع منه فلا يثبت العلية عنده الا باعترافه وبعد الاعتراف ان سلم وجودها ايضا
فذاك والا فللمستدل اثبات وجودها بعقل او حس او سمع فيلزمه القول بحجيته وترك ما
عنده اذا كان مجتهدا كما لو ظنه بذلك لنفسه لم يسعه المخالفة والمناظر كالناظر في انه مقصودهما

الحق بان الصواب فاذا الزم القول عند ظنه به فعند لطايفهما اولى واما المقلد فلا يجوز
له مخالفة مجتهد امامه لظن بطلان دليله **واعلم ان هذا** فيما منع فيه
باجتماع الخصمين على حكم الاصل اما اذا كان مجمعا عليه مطلقا فالكلام في قبوله ولكن اذا لم يكن فيه
اجماع اصلا لحاول المستدل اثبات حكم الاصل بنص ثم اثبات علة بطريقه فيقبل في الاصح
وقيل لا لنشر الجدال **قلنا لو لم** يقبل لم يقبل في المناظره مقدمة تقبل المنع
للزوم انتشار كلام لوجوب البحث والفرق بان كل حكم شرعي يستدعي ما يستند عليه الاخر بخلاف
المقدمات فانها احوال الحكم المطلوب ولا يلزم من كون الانتقال اليه انقطاعا كونه اليها كذلك ابدا
اعتبار انما يصلح لنا الاصطلاح عليه **والحق** ان لا يعد الانتقال الى اصلاح الكلام
الاول الى ادلته لان انقطاعا لان تحمل طول البحث اولى بالمناظر من قطع الكلام قبل ظهور الحق
ومنها انتفا شمول دليله حكم الفرع يعني يشترط ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا
للا بحكم الفرع سيما ظاهرا عند الخصمين والا كان جعل احدهما اصلا والاخر فرعا تحكما
ولكان القياس تطويلا بلا طايل كقياس الذره على الشعير في كونه ربويا فمنع في الاصل فيثبته
المستدل بحديث معمر بن عبد الله الطعام بالطعام مثلا بمثل قال وكان طعامنا يومئذ الشعير اخرجه مسلم فيجاب بان الطعام يتناولهما جميعا فيضيع القياس ويستجزئ دليل
العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع بمنطوقه لذلك وان التقييدين مراد ان لمثله
ايضا لان الشمول اذا لم يكن ظاهرا بان يكون العام مخصوصا او مختلفا فيه والمستدل لا
يعترض لا يراه حجة مطلقا او الا في اقل ما يتناوله كان القياس مفيدا نحو ان يكون احد
الخصمين يخصص بالعادة فيكون قياس الذره على الشعير مع اثباته بحديث مسلم مفيدا لكون
العادة يومئذ تناول الشعير كما دل عليه اخر الحديث **ومنها اصليه** فلا يجوز ان يكون
متفرعا عن اصل اخر عند الجمهور خلافا للحنابله وفي نسبته الى ابي عبد الله البصري نظر
فقد روى ابو طالب وغيره عنه انه لا يجوز الا ان يكون في حمل الفرع على الفرع
الاول مزيد فايده كان يخالف الثاني الاول من جهات ويوافق من اخرى فيظن الظان ان الجمع
بينهما خطا فيقيس ليعرف انه اختلافهما في تلك الجهات لا يمنع اشتراكهما في العله
الجامعه واتفاقهما في الحكم وروى القاضي عبد الله الدواري عن قاضي القضاة والشيخ ابي عبد الله
البصري القول بصحة قياس فرع على فرع اخر بعلة غير علة الفرع الاول التي قيس
بها على الاصل **احتج الجمهور** بانه يمنع الحاق فرع بفرع **والا انتفت
الفايده ان اتحدت** العله الجامعه بين القياسين اللذين احدهما لاثبات المطلوب
والاخر لاثبات اصله **وفسد القياس ان تعددت** اما الاول فلان ذكر الوسط
اعني ما هو اصل في قياس وفرع في اخر ضايع لامكان طرحه من الوسط وقياس المطلوب
على اصل ما جعل اصلا له **مثاله** قياس الشافعي السفرجل على التفاح في الربويه
بجامع الطعم فيمنع ربويه التفاح فيلحقه بالبر بالطعم ايضا فانه يضيع ذكر التفاح لامكان

الحاق السفرجل بالبر من دونه واما الثاني فلان علة حكم الاصل المطلق هي المعتبره ولم
توجد في الفرع المطلق والموجود فيه علة غير معتبره فلا مساواة بين الفرع واصله في العلة
المعتبرة ولا اعتبار بمساواة في غيرها فلا تعديه كما لو قيس الجذام على الرتق في فسخ النكاح
بجامع كونهما عيبا يفسخ به البيع فيمنع ان النكاح يفسخ بالرتق فيثبت قياسا على الجب
بجامع فوات الاستمتاع ففوات الاستمتاع هو الذي ثبت لاجله الحكم في الرتق وهو غير
موجود في الجذام والوصف الثابت في الجذام لم يثبت اعتباره **واجيب بمنع**
لزوم المساواة في العله بل يجوز ان يثبت الحكم في الاصل بعلة وفي الفرع باخرى كما يجوز
ان يعلم ثبوته في الفرع بدليل هو القياس وفي الاصل بدليل اخر هو نص او اجماع
ورد بالفرق بين العله والدليل بانه يلزم من عدم المساواة في العله امتناع التعديه
وانتفا القياس بخلاف اختلاف الدليل **ولهم** ان يحتجوا بانه لا مانع من اعتبار الشارع
الوصفين في حكم واحد لجواز تعدد العلل كما يجي ان شاء الله تعالى ووجود احدهما في محل
النص غير مانع من اعتبار الاخر فينفرد كل من الاصل والفرع باعتبارين **وههنا**
نوعان ذكرهما اصحابنا **الاول** قال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد قال يحيى
الهادي وفي جنين البهيمه اذا القته ميتا نصف عشر قيمته قاسه على جنين الام
كما قاس جنين الامه على جنين الحرة بعلة انه جنين اسقطته الجنايه وفي البحر عن الهادي
والامام يحيى وفي جنين الدابه نصف عشر قيمته اذ خرج ميتا كجنين الامه وفيه عن القاسميه
وفي حبس الامة نصف عشر قيمته كالحرة قاس حبس الدابه على حبس الامه وحبس الامة
على جنين الحرة **الثاني** قاس بعض اصحابنا موضحة راس الرجل خطا على الغرة في انها
تحملها العاقله ثم قاسوا موضحة العبد ونحوها على موضحة الحر في ذلك الحكم قالوا لانه
شبه بالحر فقيمته ولو قتلت كالديه واطرافه كاطراف الحر فتحمل العاقلة ما كان نصف
عشر قيمته والكلام في هذين الفريقين كما رواه ابو طالب وغيره عن ابي عبد الله
من ان القياس انما هو لدفع ما يتوهم فارقا بين الفرعين فتدبر **ومنها**
ان لا يكون معدولا به عن سننه اي عن سنن القياس وطريقه والمعنى انه
يشترط انه يشترط ان يوجد مثل علة حكم الاصل في اصل اخر غير محله فاذا علم انتفا
ذلك كان معدولا به عن سنن القياس فلا يقاس عليه **كما لا يعقل معناه** وهو قسمان
قسم اخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة روى ابو داود والنسائي باسناد
صحيح ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم جعل شهادة خزيمة بشهادة رجلين
فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان اعلا منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من
التدين والصدق لما علم ضرورة من تقرير القاعدة الشرعيه على خلاف ذلك
وخروج هذا الفرد كالمستثنى منها وقسم لم يخرج عن قاعدة كمقادير العبادات والحدود

رابعا للتعديه اي جعل عادلا او مجاوزا عنه فلم يبق على منهاج القياس

والكفارات وغيرها **ومثل ما لا نظير له** فانه لا يقاس عليه وهو ايضا
قسمان قسم له معنى ظاهر كرخص المسافر لما فيه من المشقة المناسبة للترخص لكنها
لم يعتبر في غيره كالحداد في المتيقظ في قطر حار وقسم ليس له معنى ظاهر كضرب الدية
على العاقلة ولاحالة لهم وكالقسامة وهي عندنا تحليف المدعى عليه ما يحمله العاقله
لشروط مذكوره في الفروع خمسين كما رواه عبد الرزاق وابن ابي شيبة والبيهقي
في السنن عن الشعبي ان قتيلا وجد بين وادعة وشاكر فامرهم عمر ان يقيسوا
ما بينهما فوجدوه الى وادعة اقرب فحلفهم عمر خمسين يمينا كل رجل ما قتلت ولا
علمت قاتلا ثم غرمهم الدية فقالوا يا امير المؤمنين لا ايماننا دفعت عن اموالنا ولا
اموالنا دفعت عن ايماننا فقال عمر كذلك الحق ذكره السيوطي في جمع الجوامع فانها
شرعت للتغليظ في حقن الدما لامكان القتل خفية ووقعت لا نظير لها **واما ذو**
النظير وهو القياس المعدول به عن سنن القياس وله معنى يعقل وله نظير وهو
الذي يكون حكم اصله ثابتا بنص وارد بخلاف قياس الاصول المستثنى من القواعد
العامة مع كون المعنى فيه ظاهرا معقولا كرخصة العرايا فانها جاءت على خلاف قاعدة
الربويات واقتطعت عنها لحاجة الفقرا كما جا في حديث زيد بن ثابت انهم لما شكوا
اليه عليه ذلك رخص لهم في العرايا في الرطب **فالمختار فيه الجواز** وفاقا للسيد
ابي طالب والجمهور وذلك **كغيره** من سائر الاصول لانه انما جاز القياس عليها
لكونها طرقا شرعية واجبة الاتباع معروفة الوجوه التي لاجلها ثبتت احكامها
وقد شاركها هذا الاصل في ذلك فيجب ان يشاركها في جواز القياس عليه
ولانه لو امتنع القياس عليه **لامتنع القياس على مخصص الكتاب** يعني على ما ثبت
بمخصص لعموم الكتاب والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا وجه
لامتناعه الا كونه قياسا على اصل مخالف للعموم واما بطلان اللازم فللاتفاق على ان
عموم الكتاب لا يمنع من القياس على مخصصه وان كان خبر واحد فبالاولى ان لا
يمنع قياس العموم من القياس على اصل يخالفه لعدم عموم الكتاب وذهب السيد
المؤيد بالله الى منع القياس على ذلك بكل حال قياسا للقياس لاصول على الاصول انفسها
في المنع لاحتمال قياس مخالف لها وذهب الشيخ ابو عبد الله البصري وحكاه
عن الشيخ ابي الحسن الكرخي وهو مروي عن السيد المؤيد بالله انه لا يصح القياس عليه
الا ان يرد معللا او يقوم دليل قاطع على تعليله من اجماع او غيره او يكون له قياس
اصل اخر يصح ان يقاس عليه قال والذي لا يجوز القياس عليه مثل الخبر الوارد
في الاكل ناسيا في نهار شهر رمضان انه لا قضا عليه فانه لا يجوز قياس الصلوة
عليه وكخبر الوضو بنبيذ التمر وخبر الوضو من القهقهة في الصلوة فلا يقاس

على الاصل

على الاول الخلل ولا على الثاني سائر المفسدات من الاقوال والافعال ومما يجوز القياس
عليه لوروده معللا تمثيله بالخبر الوارد في جواز الوضوء بسؤر الهرة لانه معلل بقوله
انها من الطوافين عليكم والطوافات فيقاس عليه ما سكن البيوت بنفسه كالفار
والاوزاع وسباع الطير وما يجري مجراها وحجته ما تقدم في الاحتجاج لمذهب
المؤيد بالله الا انه يقال ما ثبت تعليله بنص او اجماع مع ورود التعبد بالقياس منزله
النص والاجماع على كل حكم ثبت فيه مثل تلك العلة وجواب متمسك المذهبين ان
قياس قياس الاصول على الاصول انما يتم لو لم يقس المخالف على اصل قد ثبت بالنص
اما على الثابت بالنص كما هو الغرض فلا لمصيره بالنص من جملة الاصول وغاية ما
يلزم انه استعمل القياس فيما يمنع منه بعض قياس الاصول ويجوزه بعض وذلك
جائز وخارج عن النزاع ولما فرغ من بيان شروط الاصل اخذ في شروط الفرع وقدمها
على شروط العلة لما سبق فقال **مسئلة ومن شروط الفرع مشاركة الاصل**
في عين العلة او جنسها يعني يجب ان يشارك الفرع الاصل ويساويه اما في عين
العلة كالشدة المطربة في تحريم شرب النبيذ المشتركة بينه وبين الخمر واما في جنسها
كالجناية في وجوب قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل وانما اشترطت المشاركة
في ذلك لان القياس انما هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة علة الاصل
فاذا لم تكن علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها ولا خصوصها لم تكن علة الاصل
في الفرع فلا يتعدى حكم الاصل اليه **ومنها مماثلة حكمه لحكم الاصل كذلك** فيجب ان
يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل في عين الحكم وجنسه والمراد بالعينية المماثلة في تمام
الحقيقة وان اختلفا قوة وضعفا اما العين فكما قيس القصاص في القتل بالمثقل
عليه في القتل بالمحدد فحكم الفرع بعينه حكم الاصل وهو وجوب القصاص واما
الجنس فكما قيس اثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على اثبات الولاية عليها
في مالها فان ولاية النكاح من جنس ولاية المال لانها سبب لنفاذ التصرف وليست
عينها لاختلاف التصرفين وانما يشترط ذلك لان الاحكام انما شرعت لما تفضي اليه
من مصالح العباد فاذا كان حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل علمنا ان ما يحصل به من المصلحة
مثل ما يحصل من حكم الاصل لتماثل الوسيلة فوجب اثباته واما اذا اختلف الحكم لم
يصح مثاله الحاق الشافعي الذمي بالمسلم في ان الظهار يوجب الحرمة في حقه فان الحرمة
في الاصل مقيدة لان غايتها الكفارة وفي الفرع مطلقة لان الذمي ليس من اهل الكفارة
التي فيها معنى العبادة فاختلف الحكمان **ومنها تقدم النص على حكم الفرع لجاز**
للقياس وذلك **للسقوط** من سقوط القياس لانه لا يقول على معارضة النص واما

واما النص الموافق للقياس فالاشبه جوازه **وهو اختيار** مشايخ [illegible] قد
والامام الرازي مصرح به الدوارى والنصوص لجواز تعدد العلل فان الشرع قد
ورد بايات واحاديث على حكم وملأ السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول معا
ومنها عدم تقدم حكمه اى حكم الفرع **لحكم اصله** مثاله الوضوء شرط للصلاة
فتجب فيه النية كالتيمم وشرعية التيمم متاخرة عن شرعية الوضوء وذلك لان
ثبوت حكم الاصل كوجوب النية في التيمم متاخر لعلته التي هي كونها شرطا في الصلاة
فاذا تقدم حكم الفرع كوجوب النية في الوضوء على حكم الاصل لزم تقدمه على علته المقارنة
لحكم الاصل فلا يصح ان يكون معرفة ثبوت حكم الفرع ماخوذة من حكم الاصل **الا**
انه يجوز ذكر مثل ذلك **للالزام** للخصم فيقال للحنفي مثلا يجب ان تقول بوجوب
النية في الوضوء لكونه شرطا للصلاة كما تقول بوجوب النية في التيمم لتلك العلة
وفي اشتراط عدم مخالفة الفرع الاصل تخفيفا او تغليظا فان لا يكون احدهما
مبنيا على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين والاخر مبنيا على التخفيف كالتيمم والمسح
على الخفين اقوال **احدها الاشتراط** لذلك فيجب موافقة الفرع للاصل
تخفيفا او تغليظا **لمنع الاختلاف** للقياس لان اختلاف الفرع والاصل تخفيفا
او تغليظا امارة فاصلة بينهما فلا قياس اذ مبناه على اعتبار المشابهة وهي مع ذلك
الاختلاف منتفية وليس الجمع للعلة اولى من الفرق للفارق وهذا مذهب جماعة
منهم الامام المهدي احمد بن يحيى عليهم **وثانيها عدمه** اى عدم الاشتراط
لذلك وقوله **مطلقا** راجع الى المذهبين يعني سوى كانت العلة شبهية او غير شبهية
وعدم الاشتراط **لعموم الدليل** الدال على كون القياس حجة فمتى حصلت العلة في
الفرع حسب حصولها في الاصل وجب ان نقضي بالتسوية بينهما في الحكم والاختلاف
في غير ذلك لا يضر وهذا مذهب الشيخ الحسن الرصاص وعزاه في الفصول الى ائمتنا
والجمهور **وثالثها** عدم الاشتراط لذلك **مع تاثير العلة او مناسبتها** يعني
ان العلة ان كانت مناسبة او مؤثرة في الحكم بحيث يترجح الجمع بها على الفرق بذلك
الاختلاف صح القياس **والا** يكن كذلك بل كانت شبهية **فيشترط** عدم الاختلاف
تخفيفا وتغليظا عند الغزالي وعبد الله بن زيد لضعف العلة الشبهية **او** يكون محل
اجتهاد عند الشيخ احمد الرصاص **للتعارض** بين علتي الجمع والفرق فما
قوي في نظر المجتهد منهما عمل به **مثال ذلك** ان يقال في مسح الراس
في الوضوء مسح فلا يسن فيه التثليث كالتيمم ومسح الخفين او يقال مسح على الخفين او
تيمم فيسن فيه التثليث كمسح الراس فللمعترض ان يقول ان اختلاف الاصل
والفرع تغليظا وتخفيفا يقضي باختلافهما في الحكم وان كانت العلة الجامعة
تقضي بالاتفاق فيه فيقع التعارض حتى يتبين الرجحان واعلم انه قد شرط

قوم شرطا
غير

شروطا غير ما تقدم والجمهور على انها لا تشترط فلذكرها نفيت فقال **لا يثبت**
حكم جملة يعني لا يشترط ان يثبت حكم الفرع بالنص على جهة الاجمال خلافا لابي هاشم
فانه كان يذهب الى وجوب تناول النصوص لها جملة والقياس انما هو للكشف عن مواضعها
وانتزاع تفاصيلها **قال ومثال ذلك** انه لو لم يثبت بالنص ان الاخ وارث
لما صح ان يحكم من طريق القياس بانه يرث مع الجد وكذلك القول في سائر الفروع فاما اثبات
فرع لم يتناول حكمه نص على سبيل الجملة فانه لا يصح **واحتج** بان الصحابة لم
يستعملوا القياس الا في فروع هذه سبيلها لا ترى الى قياسهم حد الخمر على حد
القذف في تعيين عدد الجلدات لورود النص على حد الشارب على جهة الاجمال ولم يثبت
عنهما اثبات حكم من طريق القياس لفرع لا ذكر له في النصوص راسا **ولا يشترط** ايضا
علم العلة فيه اى في الفرع بل يصح القياس مع ظن وجودها فيه **ولا يشترط** ايضا
عدم مخالفة حكم الفرع لمذهب **صحابي** فيجوز القياس وان ادى الى مخالفة مذهب
احد من الصحابة وخولف كل من الطرفين نظرا الى ان العلة التي لا يعلم وجودها في الفرع
يستند الى كثرة المقدمات وربما يضعف الظن لذلك ويضمحل والى الظاهر استناد
الصحابة الى النصوص لمخالفة مذاهبهم شبيه بمخالفة النصوص والكل فاسد **لعموم**
الدليل الدال على وجوب اتباع القياس ما لم يخالف النص **وفعل علي** عليه السلم **والصحابة**
رضي الله عنهم فانهم قاسوا انت علي حرام تارة على اليمين كما روي عن ابي بكر وعمر
وابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت فيكون ايلاء ان كملت شروطه وتارة على الطلاق
ان نواه اما الرجعي كما روي عن عمر **واما البائن** كما روي عن زيد واما الثلث
كما روي عن علي عليه السلم فموجب التحريم وتارة على الظهار كما روي عن عثمن فتجب
كفارته ولم يوجد نص في الفرع جملة بل كانت واقعة متجددة ولا علمت العلة الجامعة
بل اكتفى كل بظنه لان الظن غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل والمعلوم من حال الصحابة
انهم لم يخوضوا في الاقيسة خوض القاطعين وقد خالف قياس كل منهم مذهب
الاخر فبطلت الاشتراطات **ولما تقضى ما اراده** من ذكر شروط
الفرع شرع في شروط العلة فقال مسئلة **ومن شروط العلة شرعيتها** فيجب ان
تكون شرعية بمعنى ان المنوط بها حكم شرعي وهي باعثة عليه او معرفة له على اختلاف
الرايين لا عقلية موجبة لمعلولها فان للبحث عن العلل العقلية فنا اخر **و**منها
انتفاء شمول دليلها حكم الفرع فيجب ان لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم
الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه للاستغناء عن القياس بذلك الدليل مثاله
في العموم حديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل فانه دال على علية الطعم فلا حاجة
في اثبات ربوية الذرة مثلا الى قياسها على البر بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم
الحديث ومثاله في الخصوص حديث من قاء او رعف فليتوضأ فانه دال على

على علته الخارج النجس في نقض الوضوء لدلالته على الامرين المذكورين ولاشتراكهما
من الخارج النجس فلا حاجة للمصنف لحديث من قاء او رعف على الخارج من السبيلين في نقض
الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث في العدول عنه الى اثبات الا
صل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم سائر ثبوت الحكم بها تطويل بلا فائدة ورجوع
عن القياس الى النص فلا يجوز ذلك الا لفائدة تقتضيه كان يكون النص مخصصا
والمستدل او المعترض لا يراه حجة الا في اقل الجمع وقد يعسر ادراج الفرع فيه فيثبت به
العلية في محله ثم يعم به الحكم في جميع موارد وجودها وكان يكون دلالته على العلية اظهر من
دلالته على العموم كما يقال حرمت الربا في الطعام للطعم فان العلية في غاية الوضوح و
العموم في المفرد المعرف محل خلاف الظاهر وقد سبق لهذا زيادة تحقيق ومن شروط العلة
كونها وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه ليكون ضابطا لحكمة شرعية الحكم لا حكمة
مجردة عن الضابط وذلك لما لخفائها كالرضا في التجارة فنيط بصيغ العقود لكونها
ظاهرة منضبطة او لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا تخفى وتختلف بالا
حوال والاشخاص اختلافا كثيرا وليس كل مرتبة مناطا ولا يمكن تعيين مرتبة منها
اذ لا طريق الى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها فنيطت بالسفر الا ان يوجد
حكمة مجردة عن المظنة تكون ظاهرة منضبطة بنفسها بحيث يمكن اعتبارها
ومعرفتها فيجوز اعتبارها وربط الحكم بها على الاصح لقصدها اصالة اذ يعلم
قطعا انها هي المقصودة للشارع وانما اعتبرت المظنة لمانع خفائها او اضطرابها
فاذا زال المانع من اعتبارها جاز قطعا قيل لا يجوز تعليل الحكم بالحكمة المجردة
عن الضابط مطلقا لوجهين احدهما انه لو جاز لوقع من الشارع للقطع بانها
اذا وجدت الحكمة التي هي المقصود الاصلي المطلوب بالذات من غير مانع ربط الشارع
الحكم بها لا بمظنتها التي ربما يتوهم الربط بها انها المقصودة لكنه لم يقع ربطه بها
اتفق الموانع بحكم الاستقراء وثانيهما انه لو جاز لما اعتبرت في نظر الشارع
المظنة بدونها وذلك عند تحقق خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بمظنة الشيء و
هي ما يظن ثبوته فيها في معارضة المئنة وهي محل تحقق الثبوت لكنه اعتبر
المظنات بدون الحكمة حيث ناط الترخص بالسفر وان خلا عن المشقة كسفر الملك
المترفه ولم ينطها بالحضر وان اشتمل على المشقة كما في الحدادين والفلاحين في القيظ
في النظر الحار فدل على ان المعتبر وجودا وعدما هو المظنة دون الحكمة قلنا
في الجواب عنهما لا نسلم الشرطية اما شرطية الوجه الاول فلان الجواز
اعم من الوقوع ولا يستلزم الاعم الاخص بيان ذلك ان وقوع اعتبار الشارع
للحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها فرع وجودها وفرض الوجود لا يستلزم
الوجود فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة ولئن سلم فلا نسلم الاستثنائية

فالتقدير ربط

فانه قد وقع ربط الاحكام بالحكم انفسها كالخمسة الضرورية فانها حكم قد نيط
بها احكام كوجوب الجهاد وتحريم قتل النفس وتناول المسكر والزنا والغصب
واما الشرطية في الوجه الثاني فلانها لا يستلزم المظنة الشيء
لا وجوب الا ان مظنة الشيء لا يجب اطرادها بمعنى اذا وجدت وجدت الحكمة ولا انتفا
لانها ايضا لا يجب انعكاسها بمعنى اذا انتفت انتفت الحكمة كما يجيء ان شاء الله تعالى
عن قريب نحن اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر الفلاحين فبطلت
الملازمة واعلم ان في التعليل بالحكمة ثلثة اقوال اولها
الجواز مطلقا لانها المقصود في التعليل وهو اختيار الامام الرازي واتباعه والثاني
المنع مطلقا ونقله الآمدي وغيره عن الاكثرين والثالث التفصيل المذكور وهو اختيار
ابن الحاجب والهندي والبرماوي وغيرهم ومن شروط العلة ان لا يكون المتعدية
المحل او جزؤه والمتعدية هي التي تتجاوز الاصل وتوجد في غيره فيشترط فيها
ان لا يكون عين محل حكم الاصل ولا جزءه والمراد به الجزء الخاص الذي يتركب المحل منه
ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدما عليه في الوجود ولا يحمل عليه الا الجزء العقلي
الذي يصح حمله على ما يركب منه ومن غيره فانه لا يسمى عند المتكلمين جزءا وانما اشترط
ذلك في العلة المتعدية ليمكن الالحاق ومحل حكم الاصل وجزؤه لا يتصور تعديهما
لتعذر الالحاق ح لا القاصرة جوز التعليل بها فانه لا يشترط فيها ذلك فيجوز
ان يكون المحل او جزؤه لانتفاء مانع الالحاق مثال التعليل بالمحل قولك
الذهب ربوي لكونه ذهبا والتعليل بجزء المحل كقولك الترياق نجس لدخول لحم الافاعي
فيه وقد يكون القاصرة وصفا ملازما كالنقدية في الذهب والفضة ومركبا من داخل
وخارج ومن ملازم وغير ملازم وامثلتها لا تخفى ثم ان الكل اتفقوا على ان تعدية العلة
شرط في صحة القياس واختلفوا في صحة العلة القاصرة وهي عند الا
كثرين كالامام يحيى والشيخ الحسن والشافعي واصحابه ومالك واحمد بن حنبل والقاضي
ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وابن الملاحمي والحفيد والرازي والا
مدي واكثر الفقهاء والمتكلمين صحيحة مطلقا يعني سواء كانت ثابتة بالنص والا
جماع او بغيرهما من مسالك العلة وذلك لظن كون الحكم لاجلها يعني ان الظن حاصل
بان الحكم لاجل تلك العلة القاصرة على معنى كونها باعثة عليه وذلك لثبوت الحكم
على وفقها مع كونها مناسبة له والثبوت موجب للظن فاذا حصل الظن صحت
القاصرة لان معنى صحة التعليل بعلة ما حصول الظن بان الحكم لاجلها بدليل
صحة القاصرة المنصوص عليها وان لم يفد النص الا الظن وقيل بصحتها

ان ثبتت بنص او اجماع لا بغيرهما من المسالك وهو مذهب الحنفية وابي طالب
والمنصور بالله والكرخي وابي عبد الله البصري قالوا لعدم الفايدة في القاصرة لانحصار
فايدتها في اثبات الحكم بها وهو لا يصح في الاصل لثبوته فيه بغيرها من نص او اجماع
ولا فرع يثبت بها الحكم فيه لقصورها فلو كانت صحيحة لكانت مقصودة لان اثبات
ما لا يفيد لا يصح عقلا ولا شرعا واجيب عما تمسكوا به اما اولا فبانه
قد يقضي بالثابتة بهما يعني ان ما ذكروه من الاحتجاج منتقض بالقاصرة الثابتة
بنص او اجماع لجري احتجاجهم بعينه فيها مع الاتفاق على جوازها فلو صح ما قالوه
لكان النص عليها عبثا والاجماع عليها خطا واما ثانيا فبانه قد منع عدمها يعني لا
نسلم عدم الفايدة في العلة القاصرة وانحصارها في اثبات الحكم بل فيها فوايد منها
معرفة الباعث المناسب فان الحكم اذا عرف كذلك كان اقرب الى القبول من التعبد المحض
ومنها دفع ما عسى يتوهم من الحاق فرع بذلك الاصل لشبهة تردد وصارف عن تلك
العلة القاصرة ومنها اذا قدر وصف اخر متعد وقد علمت قاصرة امتنع الالحاق
حتى يقوم دليل على انه ارجح منها بخلاف ما لو انفرد المتعدي فانه لا يفتقر الالحاق
به الى دليل الترجيح ولا يعترض بما سياتي في الترجيح من تقديم
المتعدية على القاصرة اذا تعارضا ولا مرجح لاحدهما لان ذلك مختلف فيه فقد قيل
بتقديم القاصرة وقيل بالوقف وحتى تظهر الفايدة ولانها اذا رجحت القاصرة بدليل
يصيرها راجحة على المتعدية او معادلة لها بطل الالحاق وظهرت الفايدة ومنها
ان النص الظني يزداد بها قوة فيصيران كدليلين فيتقوى كل منهما بالاخر واعلم
ان اكثر النقل على انه ليس في القاصرة الا القولين المذكورين وان القاصرة
الثابتة بالنص او الاجماع لا خلاف في صحتها والذي في المجزي وصفوة الاختيار
والفصول والغيث والفايق والجوهرة ان فيها ثلثة اقوال الصحة على الاطلاق والفساد
كذلك والثالث التفصيل ونسب الاطلاق الثاني في الكتب المذكورة الى جمهور الحنفية
وعزاه في المجزي ايضا الى الشيخ ابي الحسن الكرخي وقد ذكره القاضي عبد الوهاب من
الشافعية في ملخصه ونسبه الى اكثر فقهاء العراق قال البرماوي وقد اغرب بذ
حكايته لهذا القول ومن شروط العلة ان لا يتاخر عن حكم الاصل وخالف في
ذلك قوم من اهل العراق حكاه القاضي عبد الوهاب كما لو قيل فيما اصابه عرق الكلب
اصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه فيمنع نجاسة اللعاب فيقال
لانه مستقذر لان استقذاره مترتب على ثبوت نجاسته والا يشترط عدم تاخرها
ثبت حكم الاصل بدون باعث عليه وانه محال وهذا مبني على ان المراد بالعلة
الباعث اما اذا اريد كونها امارة معرفة للحكم لا باعثة عليه فكدليل ثان

بعده الاول فلا يصح باخذهما فان الحادث يعرف القديم قيل يلزم تعريف المعرف
لان المفروض معرفة الحكم قبل علته قلنا تعدد المعرفات جايز وليس معنى
التعريف يحصل منه التعريف بالفعل بل ما من شانه التعريف واما ما قيل من انها
تكون معرفة لحكم الفرع فليس بشي لان التعدي انما علة لحكم الاصل بمعنى الامارة
عليه ومن شروطها ان لا تعود عليه اي على الاصل بالابطال اي لا يلزم من
التعليل بها بطلان الحكم المعلل بها فان كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان
ذلك الحكم فهو باطل والا اجتمع النقيضان بيان ذلك ان الحكم اصل
للعلة المستنبطة وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع وصحته مستلزمة لبطلانه
فلو صح لصح وبطل فيجتمع النقيضان مثاله قوله صلى الله عليه واله وسلم في
اربعين شاة شاة علله الحنفية بسد خلة المستحق فجوزوا قيمتها فعاد على اصله
وهو ايجاب الشاة بالبطلان لانه يلزم منه ان لا يجب الشاة عينا ومن شروط العلة
ان لا يخالفه نصا ولا اجماعا يعني انه يشترط في العلة ان لا يكون ما ثبت بها في
الفرع حكما مخالفا للنص او الاجماع لان القياس لا يقاومهما مثال مخالفة النص
ان يقول الحنفي المراة مالكة لنفسها فيصح نكاحها بغير اذن وليها ونكاحها باطل
ومثال مخالفة الاجماع ان يقال مسافر فلا تجب عليه الصلوة قياسا على صومه
فيقال هذه العلة اثبتت في الفرع حكما مخالفا للاجماع على وجوب الصلوة
في السفر وكان يعلل حكما مخالفا للاجماع حكمه بالسهولة فيقاس عليه ان الملك لا يجزي
له الكفارة بالاعتاق لسهولته عليه بل يتعين عليه الصوم وهو يصلح مثالا للامرين
لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع وقوله وفي اشتراط عدم تضمن العلة
المستنبطة زيادة على النص اي حكما في الاصل غير ما اثبته النص
مطلقا يعني سواء كانت منافية او غير منافية كما اختاره ابن الحاجب او
اذا كانت منافية كما اختاره الامدي خلاف مبناه على الخلاف في النسخ با
لقياس وبالزيادة شروع في نوع اخر من شروط علة حكم الاصل مختلف فيه
واعتبر ذلك فيما ياتي بعده من المسايل فانه لم يصرح بالشرط في اكثرها وان كان في
معرض اثبات الشروط وانما غير فيها الاسلوب لما فيها من الخلاف والا فهي من
جملة الشروط اذا عرفت ذلك فاعلم ان ابن الحاجب والمصنف ومن وافقهما
ذهبوا الى انه يشترط في العلة المستنبطة ان لا يتضمن زيادة على حكم الاصل لانها انما تعلم
منه فلو اثبت بها حكم في الاصل كان دون ذلك الخلاف المنصوص فانها تعلم بالنص وهذا
انما هو بناء على ان الزيادة على النص نسخ على الاطلاق كما ذهب اليه الحنفية
وعلى ان القياس لا يكون ناسخا وما ذكره الامدي من لزوم الدور غير لازم لمغايرة
الحكم المستنبط منه لما ثبت بها وان الامدي والبرماوي وابن السبكي وغيرهم ذهبوا
الى انه يشترط فيها ان لا يتضمن زيادة منافية للحكم المستنبط هي منه لان الزيادة

المنافية تكون ناسخة لحكم الاصل على المختار كما تقدم تسقط العلة من وجهين
احدهما النسخ بالقياس والثاني العود على الاصل بالابطال **مسئلة** اتفقوا
على جواز تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم
نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالحجر واما عكسه وهو
تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف **والمختار** وفاقا للجمهور انه
يجوز كونها عدميه وان كان الحكم ثبوتيا والمراد بكونها عدميه ان تكون العدم مختصا
بامر يضاف هو اليه واما العدم المطلق فلا كلام في انه لا يعلل به لعدم اختصاصه بمحل
وحكم واستوا نسبته الى الكل وذلك لصحة تعليل الضرب بانتفا الامتثال مع
ان الضرب ثبوتي وانتفا الامتثال عدمي قالوا التعليل هناك بالكف عن الامتثال
وهو امر ثبوتي محقق **واجيب** بان الكف غير مانع لما اردناه من التعليل العدمي
فانا نقطع بان عدم الامتثال عدمي والتعبير عن العلل العدميه بعبارات وجوديه واقع
وعدم التعبير عنها بالعبارات العدميه مجرد دعوى ولنا ايضا وقوع العدم جز العلة
كما يجي ان شا الله تعالى ومنع كونها عدميه في الحكم الثبوتي وهو مذهب الامدي
وابن الحاجب واتباعهما وذلك لانها اما وصف مناسب او مظنته لان الكلام في العلة
بمعنى الباعث على الحكم فهي اما نفس الباعث وهو المناسب او امر مشتمل عليه وهو المظنة
ولا تكون العلة الباعثة غيرهما والكل باطل لان العدم ان كان غير مقيد بامر فلا نزاع
فيه وان كان مقيدا بامر ويسمى عدما مضافا **فاما ان يكون** ذلك العدم
منشا مصلحة اولا والثاني اما ان يكون منشا مفسدة اولا فهذه ثلثة اقسام مع
ان تكون عدم ذلك الامر في شي منها مناسبا او مظنة مناسب وقد فصلها بقوله لان
قيده اما منشا مصلحة فظاهر او مفسدة فمانع والا فوجوده كعدمه **توجيه**
الاول ان ذلك الامر المضاف اليه العدم ان كان منشا مصلحة في ذلك الحكم فظاهر
بطلان كون عدمه مناسبا او مظنة له لان عدمه يستلزم فوات تلك المصلحة ولا
شي من المناسب ومظنته كذلك ولا يجوز ان يكون العدم منشا لمصلحة ارجح لاستلزامه
كون الوجود منشا مفسدة لان ترك المصلحة الراجحة مفسدة وهو خلاف المفروض **و**
وتوجيه الثاني وهو ما يكون وجود ذلك الامر المضاف اليه العدم منشا مفسدة
في ذلك الحكم اما لذاته او لمنافاته المناسب ان ذلك الامر يكون ح مانعا من الحكم لانا نعني
بالمانع عن الحكم الا ما يكون وجوده منشا مفسدة وعدمه عدم مانع وعدم المانع
ليس علة بل لا بد معه من مقتض يقال اعطاه لعلمه ولفقره وسافر للعلم والتجارة
ولو علق شي منها بعدم المانع لعد عبثا مستهجنا عند العقلا هذا فيما كان منشا مفسدة
لذاته واما ما كان وجوده منشا مفسدة لمنافاته المناسب بمعنى انه يستلزم وجوده
عدم المناسب فلا بد ان يستلزم عدمه وجود المناسب لتحصل به الحكمة فلا يصلح

مناسبا ولا مظنة

مناسبا ولا مظنته اما المناسب فلانه خلاف المفروض واما المظنة فلان المناسب اللازم
ان كان ظاهرا وان كان خفيا فنقابله خفي لاستحالة كون احد المتقابلين خفيا دون
الاخر وح تكون عدم الخفي خفيا لان الاعدام انما يعرف بملكاتها والخفي لا يصلح مظنة
للخفي لوجوب ظهور المظنة وانضباطها كالسفر للمشقة وتوجيه الثالث وهو ما لم يكن
وجود ذلك الامر المضاف به العدم منشا مصلحة ولا مفسدة ان وجوده يكون كعدمه بالنسبة
الى ذلك الحكم لان المناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه فلا تخصيص لواحد
من الوجود والعدم في تحصيل الحكمة لذاته وكونه متضمنا لها فلا يكون العدم خاصة مناسبا
او مظنته فلا يكون علة وهو المطلوب **وقد اوضح** ذلك بمثال وهو انه اذا سئل
في المرتد يقتل لعدم اسلامه فذلك اما لان في ذلك مع الاسلام مصلحة فيلزم من تعليل
علية بعدمها او فيه مفسدة لذاته فغايته ان الاسلام مانع فما المقتضي لقتله ولمنا
فاته مناسب القتل وهو الكفر مثلا فوجود الاسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقا
للمنافاة وعدمه يستلزم وجوده تحصيلا للحكمة فان الكفر ظاهرا منضبط
كان هو العلة لا عدم الاسلام وان كان امرا خفيا فالاسلام كذلك فعدمه كذلك فلا يصلح
للعلية وان لم يكن مع الاسلام منشا مصلحة ولا مفسدة ولا منافيا للمناسب بناء
على ان الكفر غير مناسب للقتل بل امر اخر لا ينافيه الاسلام كان وجود الاسلام وعدمه
سوا بالنسبة الى ذلك الحكم فلا يكون عدم الاسلام علة والا لكان وجوده وعدمه
سوا بالنسبة الى ذلك الحكم بل كان عدمه اولى بالنسبة اليه **قلنا** دليلكم هذا لو كان
بجميع مقدماته صحيحا للزم ان ينفي العلة العدميه مطلقا يعني ولو كانت في
حكم عدمي لجريانه فيها وانتم لا تقولون به ثم لا نسلم انحصار صلوح عدم ما هو مفسدة او عدم
ما لم يكن اليها اي مصلحة في ذلك الحكم او مفسدة للعليه **اما الاول** فلجواز ان يشتمل
على مصلحة اما لانه نفس المناسب وقولك عدم المانع علة ان اردت في الجملة فمسلم وان اردت
الكلية **فممنوع** فان الاسلام في المثال منشا مفسدة وعدمه مناسب لان يعلق
به ايجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذي هو التزام الاسلام واما لانه مظنة لمناسب
وهو الالتزام المذكور وهكذا الكلام فيما اذا جعل المضاف اليه العدم منافيا للمناسب لجواز
ان يكون ذلك العدم بعينه نفس المناسب قولك اما المناسب فلانه خلاف المفروض انما
يستقيم مع القول بوجوب اتحاد العلة فيجوز ان يكون الاسلام منافيا لمناسب هو الكفر
وعدمه نفس المناسب فلانه خلاف المفروض انما يستقيم مع القول بوجوب اتحاد العلة
فيجوز ان يكون الاسلام منافيا لمناسب هو الكفر وعدمه لنفس المناسب بان يتعلق به
ايجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذي هو التزام الاسلام وان يكون بعينه مظنة للمنا
سب فظهور المناسب كالكفر في المثال لا ينافي ان يكون عدم المنافي له مظنة المنا
سب اخر كالتزام الاسلام وغايته اجتماع العلتين وان يكون عدم المنافي للشي مظنة لذلك

الشيء ووجوب العاق المعاملين في الجلاء والخفاء مخصص سائل الصنائع لا
مطلقا فيجوز ان يكون احد المعاملين حسا دون الاخر فيكون عدم الجلي مظنة الخفي
واما الثاني وهو منع انتفاء صلوح عدم ما لم يكن منشأ المصلحة ولا المفسدة للعلية
فالجواب ان يكون هناك امر اخر هو المناسب ويكون ذلك العدم مظنة له ولا يلزم وما
ذكرتم من ان وجود ذلك الامر المضاف مظنة اليه كعدمه في تحصيل المصلحة
فان ترتب القتل على عدم الاسلام لا يستلزمها كما انه لا ينافيها ولهذا قال مالك يقتل المرتد
ولو رجع الى الاسلام فلم يكن عدم الاسلام في تحصيل المصلحة التي هي التزام الاسلام كوجوده
واعلم ان من يشترط في العلة ان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي يشترط فيها
ان لا يكون العدم جزءا منها لان ما جزؤه عدم فهو عدم فكل ما ذكروه في الاحتجاج على امتناع
تعليل الوجودي بالعدم المحض يلزم مثله في امتناع تعليل الوجود بما جزؤه عدم والجواب
هو الجواب والمختار ان العدم يجوز ان يكون جزء علة ولو في حكم ثبوتي كالدوران
فانه علة لمعرفة كون المدار علة وهو وجودي والدوران مركب من وجودي وعدمي لانه
عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم وكالتحدي مع انتفاء المعارض فانه مع الوجود
والعدم مع العدم وكالتحدي مع انتفاء المعارض فانه مع كونه مركبا من الامرين علة لمعرفة كون
المعجز معجزا وهو وجودي ورد بمنع كون العدم في الصورتين جزءا من المعرف
بل شرط ودفع ووضح ان التحدي لا يستقل بتعريف المعجز ولا الوجود مع الوجود فقط
بتعريف كون المدار علة وهذا معنى قوله اذ لا يستقل ما عداه بالتعريف
والضمير فيما عداه للمعجز العدمي مسئلة وقد اختلف في اشتراط اطرادها
وهو كلما وجدت العلة وجد الحكم وعدم الاطراد وهو ان يوجد الوصف الذي يدعى انه
علة في محل ما مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنه يسمى نقضا للعلة وتخصيصا لها فمن الناس من
مذهبه الاشتراط لاطرادها فيقدح فيها التخلف سواء كانت منصوصة او مستنبطة
وسواء كان المانع محققا او مقدرا كالخراسانيين من الحنفية وبعض الشافعية وابي
الحسين البصري ومنهم من مذهبه عدمه اي عدم اشتراط اطرادها
مطلقا يعني سواء كانت منصوصة او مستنبطة وسواء كان المانع محققا او مقدرا فانه لا
يقدح فيها التخلف وهم بعض الحنفية كالكرخي والجصاص من العراقيين والقاضي ابي
زيد الدبوسي من وراء النهر واليه ذهب مالك واحمد وعامة المعتزلة ومنهم من
قال بعدم اشتراط الاطراد في المنصوصة فلا يكون التخلف قادحا فيها لا المستنبطة
فيشترط فيكون التخلف قادحا فيها من غير فرق بين العلم بوجدان المانع وفقدان
الشرط وعدمه ومنهم من قال بعدم اشتراطه في العكس فلا يجب الاطراد في المستنبطة
فلا يكون التخلف قادحا فيها ويجب في المنصوصة فيكون قادحا ولو علم الوجدان والفقدان

وهم طائفتان

طائفتان طائفة جوزت التخلف في المستنبطة لمانع او عدم شرط ظاهرين معلومين في
محل التخلف وطائفة جوزته فيها مطلقا يعني سواء ظهر وجدان المانع وفقدان الشرط
اولا وذهب الامدي وابن الحاجب الى عدم اشتراط في المستنبطة والحال
ان وجود المانع وانتفاء الشرط يعلمان والا وجب فيها الاطراد وعدم اشتراطه
في المنصوصة سواء علما او لم يعلما ولكنهما يقدران وجوبا وذهب القاضي الى انه ان
وجد المانع او عدم الشرط لم يقدح التخلف سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة والا كان قا
دحا فهذه سبعة اقوال احتج الاول وهو القايل بان كان قادحا فهذه سبعة
بان النقض يبطلها على الاطلاق بان الحكم لازم الصحة فلو صحت العلة مع التخلف
للزم الحكم في صورة التخلف لان من ضرورة العلية لانا لا نعنيه بها الا الباعثة لا الموجب فلا
يلزمها الحكم مطلقا بل ان عدم المانع ووجد الشرط لان صحتها عبارة عن اقتضائها
الحكم وهو كونها باعثة عليه واذا وجد مانع او عدم شرط كان ذلك غير متحقق فينتفي الملزوم
وكونهما جزئيها يرجع النزاع لفظيا هذه اشارة الى ما احتج به ابو الحسين البصري وجوابه
وتقرير الاحتجاج ان التخلف انما يكون مع وجود مانع او عدم شرط فيكون
نقيضاهما وهو عدم المانع ووجود الشرط جزئين من العلة الا ترى انه لو ثبت منع بيع الحديد
بالحديد متفاضلا لكونه موزونا ثم علم جواز بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا لكونه ابيض او غير
اسود علم ان منع بيع الحديد بالحديد متفاضلا انما كان لكونه موزونا مع انتفاء مانع البياض
او مع وجود شرط السواد فلم يكن كونه موزونا مع انتفاء مانع البياض او مع وجود شرط السواد
كل العلة بل شطرها وتقرير الجواب ان يقال ان اردت العلة التي بمعنى الباعث فليس
عدم المانع ووجود الشرط منه في شيء وان اردت ما ثبت معه الحكم فانه يرجع النزاع لفظيا لانه مبني على
تفسير العلة فان فسرت بمعنى الباعث على الحكم جاز النقض وان فسرت بما يستلزم وجوده وجود
الشرط منه في شيء وانما ارتفع الحكم لم يجز وقوله والقياس على العقلية فاسد اشارة
الى شبهة اخرى وجوابها تقريرها ان العلة الشرعية تفسد بتخلف الحكم عنها والعلة كالعلة
العقلية بجامع العلية والدلالة على تعلق الحكم بها وتقرير الجواب ان هذا القياس فاسد
لانا لا نسلم ان فساد العقلية عند تخلف الحكم عنها لما ذكرتموه من الجامع حتى يصح الحاق الشرعية
بها بل انما كان لان العقلية علة بالذات فاستلزامها لمعلولها استلزام ذاتي وما بالذات لا
ينفك فيدل التخلف فيها على عدم العلية وهذا غير متحقق في الشرعية لانها علة بوضع
الشارع لها امارة على الحكم فلا يضر التخلف في بعض المحال احتج الثاني وهو القائل
بان النقض لا يبطلها على الاطلاق بقوله • للجمع يعني بين دليلي الاعتبار
والاهدار فيعمل بها في غير صورة النقض عملا بالدليل الدال على عليتها وبالتخصيص في
محله عملا بالدليل الدال عليه والجمع بين الدليلين واجب والا بطل المخصص بالفتح لانها
لو بطلت العلية بالتخلف لبطل العام المخصص واللازم منتف بيان الملازمة ان التخلف ليس

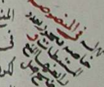
وخصوصيه هذا المدلول وهو كون هذا الوصف علة كون هذا الدليل
الامخصصا ويين ساير المخصصات فلو لم يجز هذا يمنز فانتفى الفرق بينه
الوصف علة ملغاة قطعا فلو بطلت العليه بالتخلف لبطلت العلل العلة القاطعه
شرمنها ويلزم ايضا ان يبطل في غير صورة النقض وهو الاجماع والاتفاق بطريق
القاطعه وهى التى حصل القطع بعليتها كعلة القصاص وهو القتل العمد العدوان بطريق الظن او عمومها
بعد دلالة النص على عليتها وهو الزنا للتخلف في المحصن على راى وعله القطع وهى السرقه
للتخلف فى الابوين وكعلة الجلد
للتخلف فى مال الولد والعدم الى غير ذلك واللازم باطل **بيان الملازمه**
ان المفروض منافاة التخلف للعليه اذ لولاه فلا مانع من صحة المظنونه احتج الثا
لث وهو القائل بان النقض لا يقدح فى المنصوصه بل فى المستنبطه بان صحة العله
المستنبطه مع كونها منصوصه انما هى لتحقق المانع لان التخلف بلا مانع دليل قاطع
على عدم الاقتضا وتحققه الى المانع انما هى لصحتها يعنى ان المانع انما يتحقق بعد صحة
العله اذ لو لم يصح كان عدم الحكم لعدمها لا لما يتصور مانعا فلا يكون مانعا فيتوقف الصحه
على المانع والمانع على الصحه ويلزم الدور قلنا المانع الاول وهو الذى يتوقف عليه العله
اتصافه بالمانع بعسوبا لصاف بالقوه وهى كونه بحيث اذا جامع علة باعثه منعها
مقتضاها سوا وجد الباعث ام لا والمانع الثانى وهو الذى يتوقف على صحة العليه
اتصافه بالمانع اتصاف بالفعل يعنى اذ كونه مانعا واقع فى الخارج فلا دور وقوله
والانفكاك لمعارض اشارة الى شبهه اخرى وجوابها **تقريرها** ان دليل
المستنبطه هو اقتران الحكم بها وقد شهد لها بالاعتبار فى غير محل الانفكاك وشهد
عليها بالاهدار فى محله وتعارضا وبطلت العليه **ولتقرير الجواب**
ان انفكاك الحكم من العله لمعارض خاص لموضع الانفكاك وهو لا يستقل الشهادة كما اذا
عورضت شهادة بالاخرى فان المعارضه لا تبطل حكم الشهادة مطلقا فالتخلف فى صورة
معينه لمانع يخصها لا يبطل شهادة العله بالحكم ولا يوجب عدم قبول لها مطلقا **احتج**
الرابع وهو القائل بان النقض لا يقدح فى المستنبطه اذا وجد مانع او انتفى شرط بل فى المنصوصه
وان وجد المانع اذا انتفى الشرط بان دليل المنصوصه نص عام اذ لو اختص بغير صورة النقض
لم يتصور النقض لتساول محل النقض فثبت فيه العليه صريحا فلا يقبل النقض للزوم
ابطال النص من حيث دلالته على العليه حيث لا عله فان المفروض انتفا لازمها الذى هو
ترتب الحكم بخلاف العلة المستنبطه فان دليلها اقتران الحكم بها مع وجود الشرط وعدم
المانع ولا يتخلف عنه لان انتفا العليه فى صورة النقض مبنى على انتفا الدليل بجزئه الثانى
اعنى وجود الشرط وعدم المانع لان المفروض فيها تحقق انتفا الشرط او وجود المانع
فان قيل لا دليل عند تحقق ذلك فلا عليه فلا نقض قلنا المراد نقض ما هو علة
فى الجمله لا فى صورة ثبتت عليتها فيها فانه ممنوع والجواب انه ان كان النص العام قطعى

الدلالة على محل النقيض فيسلم انه لا يقبل النقض لانه ان لم يكن بدليل ظاهر
وان كان بدليل فالظنى لا يعارض القطعى والقطعيان لا يتعارضان فلا يسلم ذلك محلا
للنزاع لان القايلين بجواز تخصيص المنصوصه يشترطون ان لا يكون التخصيص عليها بطا
هر عام لا انقطاع كذلك وقد منع ما ذكر لمنع من عدم قبول دليلها للتخصيص فى العام الظا
هر فيجب تخصيصه بالدليل الدال على حكمها فى صورة النقض ويجب ايضا تقدير المانع
لان التخلف انما يكون لعدم المقتضى او لوجود المانع والاول منتف فيما نحن فيه لوجود
النص الدال عليه فتعين الثانى **احتج** الخامس وهو القايل بان النقض
لا يقدح فى المستنبطه مطلقا بل فى المنصوصه اما اولا فبانها ثبت علية العله
المستنبطه بظاهر يوجب الظن لها والتخلف شكك فلا يوجب ظن عدم العليه
وانما يوجب الشك فيه لانها لا تبطل بتقدير المانع وتبطل بتقدير عدمه وهما جايزان
على السوا والظن لا يرفعه الشك فلا يبطل العليه بالتخلف **واما ثانيا** فبانه
لو توقف كونها امارة وهو ثبوت الحكم بها فى غير محل النقض على ثبوت الحكم بها فى محله
للزم اما الدور واما التحكم والكل باطل وبيان الملازمه بان وقف ثبوت حكمها
فى محل كغير محل النقض على ثبوته فى محل اخر كمحل النقض ان انعكس بان توقف
ثبوته فى محل النقض على ثبوته فى غيره فقد دور والا ينعكس فتحكم وترجيح من غير مرجح
ورد الاول من الوجهين بالمعارضه وتوجيهها ان يقال التخلف دليل ظاهر
على عدم العليه ودليل المستنبطه فيشكك لانه يدل مع تقدير المانع ولا يدل مع تقدير
عدمه وهما فى الجواز سوا وليس لاحد ان يقول ان الدليل الظاهر يفيد ظن
العليه والتخلف يفيد الشك فيها فيعدم ما يفيده الظن فلا معارضه لان التحقيق
ان الظاهر والتخلف سوا فى ان مقتضاهما الظن عند انفراد كل منهما عن الاخر والشك
انما يحصل عند الاجتماع والتعارض كساير الادلة الظنيه اذا تعارضت **ورد** ايضا
باستلزام الشك فى احد المتقابلين الشك فى الاخر فاذا كان التخلف مشككا فى
العليه كان بنفسه مشككا فى العليه لما عرفت من ان حقيقة الشك تردد الذهن
بين الطرفين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر فلو كانت العليه مظنونه بكذا ف
عدمها مشكوك فيه بكذا الكلام متناقض لانه اذا كان عدم العليه مشكوكا فيه كانت
العليه مشكوكا فيها والظن **وما قيل** من انه قد ذكر فى النهايه[a] ان اليقين لا يرفع
بالظن وانما لا يرفعان الشك وهو فرع اجتماع انواع الاعتقاد فى متعلق واحد فقد
اجيب بان معناه ان حكم الاول الاقوى لا يزول بحكم الثانى الاضعف وليس معناه
ان الاقوى لنفسه لا يزول بالاضعف فان زوال الضد عند طرو ضده ضرورى

لكن يجوز ان يجعل الشارع حكم الضد الزايل باقيا مثل صحة الصلوة مع زوال
ظن الطهارة بالشك في الحديث واما فيما نحن فيه فالمعتبر ظن العلية فاذا زال
الشك حكمنا بعدم الاعتبار ولو ثبت من الشارع جواز صحة القياس مع زوال ظن
العلية بالشك لوجب متابعته **ورد الثاني من الوجهين بان ابتدا ظن العلية
بالمناسبة واستمراره بالتعميم او وجود المانع** **بيان ذلك** ان المناسبة
تدل ببادي الراي واول النظر من غير سبر للصور ووقوف على التخلف وعدمه على علية
الوصف فاذا اعيد النظر فيما هو شرط للعلية من احد الامرين اما التعميم وهو ثبوت
الحكم في جميع الصور او وجود مانع من ثبوته في بعضها فان حصل ذلك الشرط استمد
الظن والا زال فاستمرار ظن كونها امارة يتوقف على احدهما وهما على ظهور كونها امارة وهو
ابتدا ظنها فلا دور واما ان التعارض دليل العلية والتخلف لم يفد ايهاما ظنا كما سبق فلا
اشكال فيه **واحتج السادس** وهو القايل بان المنصوصة لا يقدح فيها
التخلف مطلقا والا المستنبطة مع ظهور المانع وانتفا الشرط **كالثاني** يعني ان احتجا
جهما واحد واما **زوال علية المستنبطة بالتخلف** في بعض الموارد بان وجدت ولم يوجد
الحكم وكان ذلك التخلف **لا لايهما** يعني بلا ظهور مانع ولا انتفا شرط فان القايل بالمذهب
الثاني **لا يخالف فيه** لانه اذا وجد المانع او انتفى الشرط امكن احالة نفي الحكم على ذلك
فبقي ظن عليتها بخلاف ما اذا لم يوجد في موضع التخلف فانه يزول ظن عليتها لان
علية المستنبطة انما عرفت باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم على وفقها وهو وان
دل على اعتبارها فان تخلف الحكم عنها مع عدم ظهور ما يكون سبب التخلف يدل على
الغائها وليس احد الدليلين اولى من الاخر فسقطا وبقي الوصف على ما كان قبل
الاعتبار وهو لم يكن قبل ذلك علة **احتج** القايل بالمذهب السابع وهو انه لا
يقدح فيها تخلف حكمها ان وجد المانع وسواء كانت منصوصة او مستنبطة والا
تقدح فيها **مطلقا** اما اولا فبالقياس للمانع على المخصص بجامع الجمع بين الدليلين
فان مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعضها كما
ان مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع افراده ومقتضى المخصص عدم ثبوته في بعضها فالنقض
للمانع المعارض للعلة كالتخصيص لدليله المعارض للعام واما ثانيا فبان التخلف مع
المانع لا يرفع ظن العلية كما تقدم بخلافه مع عدم المانع لان انتفا الحكم اما لانتفا العلة
او لوجود المانع والثاني منتف فتعين الاول وهذا مسلم في المستنبطة واما المنصوصة
فلا نسلم ارتفاع الظن الحاصل من النص بالعلية بدون ظهور مانع **ولما**
فرغ من بيان الخلاف في اشتراط اطراد العلة اخذ في بيان ما قيل في اطراد
الحكمة اذا كان الحكم معللا بالمظنة ومعناه انه كلما وجدت الحكمة وجد الحكم فاذا
وجدت الحكمة في محل بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه سمي كسرا فالكسر هو

هو النقض على حكمة العلة دون ضابطها فقال **ولا يضر العلة نقض حكمتها** عند اكثر
الناس فيجوز التعليل بالعلة مع تخلف الحكم عن حكمتها وذهب قوم الى انه يضر فيكون الكسر
مبطلا للعلية **مثاله قولنا** في المسافر العاصي بسفره مسافر فيترخص في رخصة
السفر كغيره ثم تبين مناسبة السفر للترخيص بما فيه من المشقة فيقال ما ذكرتموه من حكمة
المشقة منتقض لوجودها في حق ارباب الصنايع الشاقة في الحضر كالحدادة والفلاحة وحمل
الاثقال في الحضر في القطر الحار مع انتفا الرخصة في حقهم **احتج** الجمهور بان العلة
هي المظنة ولم يرد عليها نقض فوجب العمل بها وانما كانت هي العلة للحكم دون الحكمة لانضباطها
فاقيمت مقام الحكمة المقصودة لخفائها واختلافها بحسب الاشخاص **والاحوال
وقوله** **وعدم اعتبار قدر لا يبطل اعتبار اخر** اشارة الى شبهة الاقلين وجوابها
اما الشبهة فتقريرها ان المظنة سبر الحكمة واذا لم يعتبر المقصود فالوسيلة التابعة اجدر
واما الجواب فتقريره ان قدر الحكمة كالمشقة في المثال يختلف وعدم اعتبار
قدر من الحكمة لا يبطل اعتبار قدر اخر منها وخفا الحكمة وتعسر ضبطها قادح في تيقن القدر
المعتبر منها في الحكم ولا بد في ورود النقض من تيقن مساواة حكمته لما اراد نقضه واذا لم
نتيقن المساواة فلعلها في صورة النقض اقل حكمة او لعل التخلف فيه لمعارض يجعل قدر
الحكمة فيه ناقصا او باطلا وظن التخلف لا تعارض به العلة القطعية وتيقن وجود ذلك
القدر او اكثر بعيد ومع بعده يمكن ان يثبت حكم اخر اليق بتحصيل تلك المصلحة كما لو قيل
تقطع اليد باليد للزجر فيعترض بان القتل العمد العدوان اليق بحكمة الزجر ولم يقطع
فيه اليد **فيجاب** بان القتل اكبر عدوانا من القطع فيليق بالزجر عنه حكم
يحصل به زجر اكثر من حد القطع يحصل به ما يحصل بالقطع من الزجر وزيادة وهو
القتل فلو فرض تيقن التساوي وانتفا المعارض وعدم حكم اخر بطلت العلية وبما
ذكرناه يعرف ان مساواة الفرع للاصل في الحكم يستلزم المساواة في الحكمة اذ الاقل
لا يعتبر والاكثر قد لا يحصل بذلك الحكم بل باغلظ منه **فلا تضر العلة ايضا عند الجمهور**
النقض المكسور وهو نقض **بعض اوصافها** بان يكون ذلك البعض موجودا مع
الحكمة المعتبرة من دون حكم فيكون بالنسبة الى **المجموع** كسرا لوجود الحكمة بدونه وبدون
الحكم وبالنسبة الى ذلك الوصف نقضا فكان بين النقض والكسر فسمي نقضا مكسورا **مثاله**
قول الشافعي رضي الله عنه في منع بيع الغايب مبيع مجهول الصفة عند العقد
فلا يصح كبعتك عبدا فيعترض بما لو تزوج امراة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند
العقد وهو صحيح فيحذف قيد كونه مبيعا ويبقى الباقي وانما ذهب الجمهور الى ذلك
لا يضر خلافا للقوم **لانها اي العلة المجموع** ولا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم علية البعض
عدم علية الجميع **الا ان يلغى البعض الاخر** من الاوصاف مع نقض بعضها فانه يضر
العلة المركبة ويبطلها لكونه مبيعا في المثال فانه اذا الغي بيان انه طردي لا دخل له
في التاثير او بان المعوض مستقل بالمناسبة لجهالة الصفة عند العقد ثم النقض

النقض على حكمة

العله لوروده على ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكر ذلك الوصف الملغى دافعا للنقض
خلافا للشرذمه **وحاصله** سوال ان العله اما المجموع او الباقي وكلاهما باطل
فالمجموع الالغا والباقي للنقض **ولا يضر** العله ايضا **عدم انعكاسها** عند الجمهور وذهب
قوم الى جعل الانعكاس شرطا في علة حكم الاصل وهو كلما عدم الوصف عدم الحكم **ومبنى**
الخلاف على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جاز جاز الحكم بدونه
بل بوصف اخر وان لم يجز فثبوت الحكم دونه دليل على انه ليس علة والا لاسعى بانتفائه العلم
او الظن بالحكم عندنا او نفس الحكم في العمليات عند المصوبه لان مناط الحكم عندهم العلم او
الظن يسمى بانتفائهما **ويمكن ان يقال** بانتفائه نفسه عندنا اما لان تعلقه
بالمكلف بدون علمه او ظنه تكليف بالمحال واما لان العله الدليل الباعث الشرعي فتعكسان
تخالف مطلق الدليل فيلزم من عدمها عدم الحكم لان الاحكام الشرعيه تابعه لمصالح العباد
وجوبا او تفصلا على اختلاف الراي بخلاف الدليل المعرف فانه لا يلزم من عدمه عدم المدلول
في نفس الامر **ولما** كان مبنى الخلاف في اشتراط الانعكاس على الخلاف في جواز تعدد
العلل ويتفرع عليه رابط بين المبحثين ونبه على كون الاول فرعا عن الثاني **بقوله**
لجواز التعدد فجعله دليلا على عدم اشتراط الانعكاس وصح ذلك مع كونه مختلفا فيه
لما يجي من الدليل **اذا عرفت** ذلك فجواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم المعلل
بها مذهب اكثر المتاخرين من اصحابنا والفريقين **وفي** هذا البحث اقوال اخر
احدها المنع للتعدد مطلقا سوا كانت العلل منصوصه او مستنبطه وهو رای
الامام يحيى بن حمزه والامدي ورواه البرماوي عن الباقلاني والجويني **وثانيها**
المنع للتعدد في المستنبطه خاصة مجوز تعدد العلل المنصوصه وهو مذهب الاستاذ
وابن فورك والامام الرازي واتباعه واختاره السيد ابرهيم بن محمد في فصوله **وثالثها**
المنع للوقوع فقط وهو ما نقله ابن الحاجب عن الجويني ونقل عنه الامدي خلافه وعبارته

في البرهان محتمله للروايتين **وقوله** اقوال خبر لقوله المنع وما عطف عليه مبين
لكون كل من تلك المتعاطفات قال به قايل كما حققناه ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول الحكم
المعلل بالعلل المتعدده اما ان يكون واحد بالنوع او واحد بالشخص **والاول**
مجوز تعدد علله بحسب تعدد اشخاصه بلا خلاف كتعليل قتل شخص بردته
وثان بالقصاص وثالث بالزنا ورابع بترك الصلوه والثاني متفق على امتناع تعدد
العلل العقليه فيه لانها موثره ويا يرها في واحد محال كما قرر في محله اما العلل
الشرعيه فهي محل النزاع **واحتج لنا** على الجواز **الوقوع** كتحريم وطء الحايض المعتده
المحرمه وكالحدث من بول وغائط وخروج من فرج وكل من ذلك علة مستقله
في حكمه والوقوع فرع الجواز لا يقال الاحكام متعدده ولذا سقى قتل القصاص
بالعفو وبقي قتل الردة والعكس بالاسلام لانه يجاب بان ذلك تعدد بالاضافه

الى الادلة

الى الادلة وذلك لا ينافي الوحده الشخصيه والا لزم تعدد الشخص الواحد اذا جعلت
له اضافات الى كثيرين كالابوه والبنوه والاخوه والجدوده وغيرها قيل كيف لا يتعدد
والقتل بالرده حق الله تعالى وبالقصاص حق للعبد **قلنا** ذاك راجع الى اختلاف
الاضافه لا الاختلاف الحقيقه لتعدد دونها ولا يمسك بانه لو لم يجز تعدد العلل لم يجز تعدد
الادله لان العله دليل باعث فهو اخص ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم
احتج المخالف الاول وهو المانع مطلقا بانه لو جاز تعدد العلل المستقله لوجب
ان يلزم **التناقض** للزوم استقلال كل منهما وعدمه نظرا الى ثبوت الحكم به وثبوته
بغيره ولان العلتين اذا اجتمعتا في زمن واحد في محل واحد ثبت الحكم بكل منهما لكونها علة
مستقله وانتفا ثبوته بكل منهما لثبوته بالاخر ولان اجتماعهما في محل يستلزم اجتماع
المثلين فيه لان المفروض ان كل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الاخر واجتماع المثلين
يوجب اجتماع النقيضين لان المحل يستغني بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا
عنهما غير مستغن عنهما هذا الاخير مطلقا ومع فرض ترتب حصولها يلزم تحصيل الحاصل
ايضا **قلنا هذا** كله انما يتم **في** العلل **العقليه** المفيده للوجود لا الشرعيه المفيده
للعلم بالوجود لجواز تعدد المعرفات والبواعث لتحصيل المصالح ودفع المفاسد ولا يسلم لزوم
الاستقلال وعدمه لان معنى الاستقلال هنا الكفايه في الثبوت به على تقدير الانفراد لا مطلقا
وهي لا تنافي الثبوت بالاخر ولا الثبوت بالمجموع عند الاجتماع اذا تصدق عليه انه
كاف فيه لو انفرد فيكون مستقلا حقيقه عند الاجتماع لا مجازا وغاية ما فيه تخلف
الحكم لمانع هو الاجتماع او الحصول باخر **احتج الثاني** وهو المجوز في المنصوصه دون
المستنبطه بانه قال **لا بعد في** تعدد العلل **المنصوصه** اذ لا مانع من ان ينص الشارع لحكم
امارتين **واما المستنبطه** فاذا اجتمعت الاوصاف التي تصلح كل منها عله فانه يجب ان
يحكم بان كلا منها **جزء** من العلة **لعدم دليل الاستقلال** والاعادت منصوصه والاستقلال
من محال الانفراد يعني ان لنا الى معرفة الاستقلال طريقا استنباطيه لا نصا وهي انا
اذا نظرنا اليها في محال انفرادها وجدناها مستقله فيستنبط العقل من ذلك ان كلا منها
مع الاجتماع لم ينفك عن صفة الاستقلال بالمعنى المذكور انفا **احتج الثالث** وهو
المجوز في المستنبطه دون المنصوصه بانه **يلزم** من تعدد العلل **التعارض في المنصوصه**
لقطعيتها لكون الشارع عين ما كانت هي الباعثه له على الحكم ولا يقع فيما عينه التعارض
وهذه **بخلاف الاخرى** وهو المستنبطه فانها وهميه فيمكن ان يكون الباعث هذا
كما انه يمكن ان يكون ذاك على سوى وقد يويد كلا منهما مرجح فيحصل الظن بعليه كل منهما
قلنا ما ذكرتموه من قطعية المنصوصه **ممنوع** فقد يكون دلالة النص ظنيه كما مر ولو سلم
فيجوز القطع بالاستقلال مع التعدد اذ كان البواعث متعدده من حصول المصالح
ودفع المفاسد **احتج الرابع** وهو القايل بالجواز دون الوقوع لا شك في جوازه عقلا
ولكنه ممتنع شرعا لانه **لو ثبت شرعا لوقع ولو نادرا** والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمه فلان ما وضح امكانه وتكثرت موارده قضت العاده بامتناع عدم وقوعه

وامّا انتفا اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة وما ذكره فيما سبق من الصور القاضيه بالوقوع
ليس من محل النزاع لكونه متعدد الاحكام للانفكاك اذ لو وجد احدها دون الاخر
ومع الاجتماع يرتفع واحد ويبقى اخر ورد بمنع الثانيه فلا نسلم انه لم يقع ولم ينقل
الصور المذكوره وان لم اثبات التعدد في احكامها وتجويز التعدد في احكامها غير كاف
له لكونه مسدلا واثباته فيها بالدليل في غاية البعد مع انه قد تنقل عن المستدل بهذه
وهو الجويني القول بصحة تدبير الام المستولده ويكون لعتقها بعد موت السيد سببان
مضطرب وههنا تفريع على القول بالجواز مع الوقوع وهو انها اما ان تقع
مترتبه او مجتمعه ان ترتبت فحكى القاضي عضد الدين الاتفاق على ان الحكم بالاول وحدها
فان اراد اتفاق الاكثرين فحق والا فان العلامه الصدر قال في فصوله والمذهب عند
مشايخنا ان العله المجموع ترتبت او اجتمعت محتجا بان العلل الشرعيه امارات باعثة عند
الشرع للاقدام على الاحكام لجاز بورودها ولو على شخص واذا جاز فلا دافع فلا ترجيح بالسبق
وغيره وما ذكره هو الموافق لما ذهب اليه اصحابنا من انه اذا اجتمع حدثان كوطئين
او وطء وحيض كفى في رفعهما الغسل بنيه احدهما من غير فرق بين المتقدم منهما والمتاخر
ولو كان المتقدم منهما هو العله في وجوب الغسل لوجب تخصيصه بالنيه والله اعلم وان وقعت
مجتمعه فاما ان تكون العله كل واحد او المجموع او واحد لا بعينه وقد قال بكل منها قايل والمختار
عند اصحابنا وابن الحاجب والحلولو من الحنفيه انها اذا حصلت مرة فعلل مستقله عند
الاجتماع كاستقلالها عند الانفراد وذلك كغيرها من الادله فلو امتنع كون كل واحد علة لامتنع
اجتماع الادله على مدلول لما تقدم من ان العلل الشرعيه ادلة واللازم منتف بالاتفاق ولانها
لو لم تكن علل مستقله لكان كل واحدة جزءا او كانت العله واحده والقسمان باطلان لان الجزئيه
تبطل الاستقلال الثابت لكل منها كما ان الادله المتعاضده لو قيل بجزئيه كل منها مع الا
جتماع لكان مبطلا للاستقلال والقول بان العله واحده منهما معينه او غير معينه مع
كونها متساويه تحكم محض ولزومه في المعينه اظهر ولذلك لم يقل به احد وقيل بالثاني
وهو ان العله المجموع فيكون كل منها جزء عله والا لزم شبه المانع المشار اليها
بقوله يستلزم التناقض ان كل منها علة او التحكم ان كانت واحدة وقد تقدم جواب
كل من الطرفين وقيل بالثالث وهو ان العلة واحدة غير معينه والا يكن كذلك لزم ما
ذكر من كون الجزئيه وشبه المانع يبطل الاستقلال او التحكم في المعينه والحاصل
في هذا الاحتجاج انه لا يصح الاستقلال بناء على شبه المانع لتعدد العلل ولا الجزئيه
لابطالها للاستقلال ولا كون العله واحده معينه للزوم التحكم فتعين ان تكون العله واحدة
غير معينه وقد تقدم جواب ذلك مع كون التحكم ايضا شاملا للمدعاه ولا نصر العله ايضا كونها
امارة اي وصفا لا يظهر اشتماله على حكمة مقصوده للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحه
او تكميلها او دفع مفسده او تقليلها فيجوز التعليل بها لا نطلع على حكمته لحصول التعريف

للحكم بها

للحكم بها وهو من اقوى فوايدها قيل كونها مما يعرف الحكم لا يتصور الا في مستنبطة
من الحكم يعني حكم الاصل لان التنصيص عليها او الاجماع تصريح بالحكم فان قولك حرمة
الخمر معلله بالاسكار تصريح بحرمة الخمر ولا يصدق ان الحكم انما عرف بها فيدور في
المستنبطه لانها لا تعرف الا بثبوت الحكم فلا يجوز عرفانه بها قلنا لا نسلم ان كون
الوصف معرفا للحكم معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل من نص
او اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف امارة بها يعرف ان الحكم الثابت
حصل في هذا الجزئي مثلا فالعله واقفة على العلم بشرعيه الحكم بدليله والواقف
عليها ثبوته اي معرفة ثبوته في المواد الجزئيه فاذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونه
مائعا احمر يقذف بالزبد كان ذلك امارة على ثبوت الحرمه في كل ما يوجد فيه ذلك
الوصف من افراد الخمر فلا دور مسئلة ويجوز تعليل حكمين شرعيين بعلة
واحده فان كان تعليلهما بعلة واقعا بامارة فهو جايز اتفاقا اذ لا امتناع في نصب
علامة واحده على حكمين مختلفين وان كان واقعا بباعث على شرع الحكم فقد اختلف في
جوازه والمختار الجواز اذ لا مانع من مناسبتهما اي مناسبة وصف لحكمين كالزنا
المثبت للجلد والرجم لتحصل بهما الزجر التام وكالسرقه للقطع زجرا له ولغيره عن العود
وللتغريم للمال الفائت عند الشافعي وللرد للقايم عندنا جبرا لصاحب المال قيل ذلك محال اذ
يلزم منه تحصيل الحاصل اذ قد حصلت الحكمة بواحد من الحكمين لان معنى مناسبة الوصف
للحكم حصول الحكمه التي هي المصلحه في شرعيه عند حصوله فاذا حصل احد الحكمين فقد
حصلها ثم اذا حصل الاخر حصلها ايضا وهو تحصيل الحاصل قلنا لا نسلم لزوم تحصيل
الحاصل لجواز ان لا تحصل الحكمه المقصوده بواحد من الحكمين بل بهما معا كما في مثال الزنا
او تحصل بالاخر اخرى كما في مثال السارق ويجوز ايضا كونها حكما شرعيا اما بمعنى الا
مارة فلا كلام فيه للقطع بانه لا امتناع في جعل الشارع احد الحكمين امارة للاخر بان يقول اذا
حرمت كذا فقد حرمت كذا واما بمعنى الباعث فقيل يجوز وقيل لا يجوز والمختار
الجواز لجواز اجراء المسالك فيه من نص وسبر وتقسيم ومناسبه وغيرها قيل في الاحتجاج
لمذهب المانعين الحكم المجعول علة اما ان يتقدم وجوده على ما هو علة فيه او يتاخر عنه
او يقارنه والكل باطل لان التقدم نقض للعله لوجودها من دون حكمها والتاخر ممتنع
لما سبق من امتناع تاخر ثبوت العله عن ثبوت حكمها والمقارنه تحكم لعدم اولويه احدهما
بالعليه قلنا جوابا عن احتجاجهم لا يضر النقض لمانع لما سبق ولا تحكم مع نحو المناسبه
من ساير المسالك وقيل يجوز ان يكون العله حكما شرعيا لا مطلقا بل اذا كان لتحصيل مصلحة
فقط كما يقال في بطلان بيع الخمر علته النجاسه لمناسبتها المنع من المناسبه تكميلا
لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسه حكم شرعي كما تقدم واما اذا كان لدفع مفسدة
يقتضيها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة مرجوحة

دفعها والم يشرع ابتدا وهذا القول هو الذي اختاره ابن الحاجب قلنا جوابا عما احتج به
قد يشتمل الحكم الشرعي على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة مطلوبة الدفع مع تشرع حكم اخر
شرعي ليحصل تلك المصلحة خالصة عن شائبة الفساد وذلك كحد الزنا فانه حكم شرعي مشتمل على مصلحة
راجحة هي حفظ النسب وهو حد ثقيل لما فيه من اتلاف النفوس وايلامها وكان في كثرة وقوعه
مفسدة ما فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته اعني الشهادة دفعا للمفسدة المرجوحة
فوجوب الحد المفضي الى الكثرة الاتلاف والايلام حكم شرعي وهو علة الوجوب كون الشهود اربعة دفعا
لمفسدة الكثرة ليحصل مصلحة حفظ النسب خالصة ويجوز في العلة ايضا كونها مركبا من عدة
اوصاف كالقتل العمد العدوان عند الجمهور خلافا للقوم لما تقدم من جواز التعليل بمسالك العلية فيها
قيل في الاحتجاج لمذهب الاقلين العلية صفة زائدة لامكان تعقل المجموع بدونها وا
حتياجها الى النظر والمجهول غير المعلوم وح ان لم تقم بشيء من اجزائه فليست صفة وان
قامت العلية بواحد من اجزاء ذلك المركب فقط فهو العلة وحده ولا مدخل لساير الاجزاء
في العلية او قامت بكل واحد من الاجزاء فهو العلة ايضا يعني كل واحد من الاجزاء تكون
علة مستقلة دون المجموع او قامت بالمجموع من حيث هو مجموع فان لم يكن له جهة
وحدة بها تكون المجموع مجموعا فظاهر انه لم يكن امر لخصوص تلك الاوصاف فالعلية
القائمة بها اما قائمة بكل وصف او ببعض الاوصاف وفيه ما عرفت وان لا
يكن كذلك بل كان له جهة وحدة نقل الكلام فيها فيقال قيامها اما لواحد او بكل
واحد او بالمجموع فتحقق جهة وحدة اخرى وتسلسل قلنا بعد تسليم نحو الخبر والا
ستخبار بل هي صفة اعتبارية لا وجودية والا لزم من قيامها بالوصف وان كان باطلا
قيام المعنى بالمعنى وانه محال ويجوز ايضا تعليل الحكم العدمي بعدم المقتضي المتعين
وهو مما لا نزاع فيه واما تعليل العدمي بمانع او انتفا شرط كتعليل عدم صحة البيع بالجهل
بالمبيع او عدم وجوده في الملك فهل يقتضي وجود المقتضي كبيع من اهله في محله والمختار
انه لا يقتضي التعليل باحدهما وجود المقتضي لنفيهما الى المانع وعدم الشرط للحكم اذا وجد
احدهما مع وجوده اي المقتضي فمع عدمه يكون انتفا الحكم معهما احدر للخلو عن
المعارض قيل في الاحتجاج للمخالف اذا لم يوجد المقتضي كان عدم الحكم لعدمه لانها
كما زعمتم فكان اسناد انتفا الحكم الى وجود المانع او انتفا الشرط باطلا قلنا لا يلزم من
استناده الى عدم المقتضي ان لا يسند اليهما اذ غايته انها امارات متعددة وذلك
جايز فان قيل ان هذا الانتفا اصلي لا شرعي وكلامنا في القياس الشرعي فكيف يجوز القياس
له قلنا هو شرعي لان عدم المدرك مدرك شرعي بدليل قوله تعالى قل لا اجد الاية حيث جعل
العلم فيها دليلا وهو كثير في العادي والاحكام مثل قولهم فوايد العصب لا يصلح نهار
لم يعصب ويجوز ان تكون قياسا عقليا وذكرنا الشرعيات استطرادا امثلة

وهل يثبت حكم الاصل المنصوص عليه بالعلة لانها الباعث للشارع على اثبات
حكم الاصل وهذا مذهب الشافعية وبعض من الحنفية وقيل انما يثبت بالنص لانه
المعرف للحكم وهذا مذهب الجمهور من الحنفية اذا عرفت ذلك فلا خلف بين الفريقين
معنى وانما الخلاف لفظي لان الحنفية لا ينكرون كون العلة باعثة للشارع
على شرع حكم الاصل وانما الذين ينكرونه كونها هي المعرفة لحكم الاصل بالنسبة الينا والشافعية
لا يقولون بذلك والشافعية لا ينكرون كون النص معرفا للحكم بالنسبة الينا وانما الذي ينكرونه
كونه باعثا على شرع الحكم والحنفية لا يقولون واعلم ان القوم قد اختلفوا في تعريف العلة
فقيل انها المؤثر وقيل المعرف وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب والقولان الاخيران
اقرب الى الصواب ولما فرغ من بيان شروط العلة وما يتعلق بها شرع
في بيان الطرق الدالة على عليتها لان كون الوصف الجامع علة لحكم خبري غير ضروري
فلابد في اثباته من الدليل وذلك اما اجماع او نص او استنباط فقال فصل وطرق العلة
ويعبر عنها ايضا بمسالك العلة منها الاجماع وانما قدمه على النص الذي هو اصل الاجماع
لوجهين احدهما ان الاجماع اقوى قطعيا كان او ظنيا ولهذا يقدم على النص عند
التعارض وثانيهما ان النص تفاصيله كثيرة والمراد من ثبوتها بالاجماع ان تجمع الامة
على ان هذا الحكم علته كذا كاجماعهم في حديث مسلم والترمذي والنسائي لا يحكم احد بين اثنين
وهو غضبان على ان علته شغل القلب وتشويش الغضب للفكرة ولا يتوهم ان الاجماع على العلة
بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات القياس لان الاجماع قد يكون ظنيا
كالثابت بالاحاد والسكوتي وقد يكون قطعيا وثبوت الوصف المجمع على عليته في الاصل او في
الفرع ظني وقد يكون القطع بعارض في الفرع كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا في
النكاح ومنها النص من الكتاب والسنة وهو صريح وهو ما دل بوضعه وغير صريح
وهو ما لزم مدلول اللفظ والصريح مراتب اربع اقواها النص في التعليل بحيث لا يحتمل
غير العلية مثل لعلة كذا او قوله تعالى من اجل ذلك كتبنا وكي تقر عينها واذا لاذقناك
ثم الظاهر في التعليل ويحتمل غيره كلام التعليل وبالسببية وان الداخلة على ما يسبق
للمسبب ما يتوقف عليه سواه فقد يجي اللام للعاقبة والبا للمصاحبة وان للزوم من دون
سببية والثبوت امر على تقدير لغة بطريق الاتفاق ومنه ان بالفتح فيه مخففا ومثقلا
بتقدير اللام فان التقدير كالتصريح ثم ما دخلت عليه الفا على الوصف المعلل نحو فاقطعوا
ايديهما وسره ان الفا للترتيب والباعث متقدم عقلا متاخر خارجا فجوز ملاحظة الامرين
ودخول الفا على كل منهما والفا وان توضع للتعليل بل للترتيب ثم يفهم منه العلية بالاستدلال لكن
جهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من اقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية

النظر جعلت استدلاليه وضيعه صرفه فكان ما دخله الفا مرتبه دون ما تقدمها
هذا اذا كان فى لفظه عليه الصلوة والسلام الوارد على لسانه من الكتاب والسنه
ثم ما دخلت فيه الفا فى لفظ الراوى نحو سهى فسجد فانه يزيد هنا احتمال غلط
الراوى فى الفهم ولكنه لا ينفى الظهور فكان مرتبه دون ما سبقها **والوجه**
فى كون هاتين المرتبتين دون المرتبه الثانيه ما افاده بقوله لان دلالتها على العليه
لا بالوضع كما عرفت شرحه ومنه يعلم بطلان ما فى المحصول ان قوله فانه يحشر ملبيا
اما فان العليه لعدم من الفا الا من الاعراب **وقد اختلف** فى ان المكسوره المشدده
اذا وقعت فى مقام التعليل نحو ان النفس لامارة بالسوء وانها من الطوافين فقيل
من النص من المرتبه الثالثه لان اللام مضمر معها الا معدر والمضمر انزل من المقدر وقيل
من الايما لانها لم توضع للتعليل بل للتوكيد ووقوع مطلوب المخاطب ومترقبه ودلالة الجواب
على العليه اما وفى كلام عبد القاهر ما يرجح الاول حيث قال انها فى هذه المواقع تغنى غنا
الفا **وغير الصريح** من النص **يسمى تنبيها** على العله **وايما** اليها وبعض الاصوليين جعل
الايما مسلكا مستقلا نظرا الى ان دلالته ليست بحسب الوضع **وهو الاقتران بوصف لو لم**
يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا يعنى ان التنبيه والايما هو ان يقترن حكم
بوصف لو لم يكن او نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيدا او قوعه من الشارع لفصاحته
واتيانه بالالفاظ فى مواقعها ولتنزه كلامه عما لا فايده فيه **كما فى خبر المواقع فى نهار**
رمضان **وهو اعرابى قال لرسول الله** صلى الله عليه واله وسلم واقعت اهلى
فى نهار رمضان فقال اعتق رقبه اخرجه السته واللفظ لابن ماجه وهذا مثال كون
الوصف بعينه للتعليل فيستفاد منه كون الوقاع علة للاعتاق لان ايراد الامر فى معرض الجواب
يجعله فى معنى واقعت فكفر وان كان دونه فى الظهور لتقدير الفا ولا لزم اخلا السوال عن
الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجه ولذلك كان احتمال ان يكون ابتدا الكلام او زجرا
للسايل عن سواله كقول السيد لعبده وقد ساله عن شى اشتغل بشانك بعيد اجدا **فان حذف**
بعض الاوصاف فى مثله وعلل بالباقى **فتنقيح المناط** اى سمى ما ناط الشارع الحكم به وهو
حذف بعض الاوصاف والتعليل بالباقى كحذف كونه اعرابيا فان اصناف الناس فى حكم
الشرع سوا وكون المحل اهلا فان الزنا اجدر به وكونه وقاعا اذ لا مدخل بخصوصيته بقى
كونه افسادا للصوم ولا يخرج بهذا عن كون الحديث مثالا لكون الوصف المذكور للتعليل لان
المراد فهم العليه منه لا فهم عليته والاول اعم من الثانى ولما انجز الكلام الى ذكر المناط وهو
العلة توجهت الاشارة الى انواع النظر والاجتهاد فيه **فنقول** لما كانت العله هى متعلق الحكم
ومناطه فالنظر اما فى تحقيق المناط او تنقيحه او تخريجه اما الاول فهو النظر والاجتهاد
فى معرفة وجود العله فى احاد الصور بعد معرفتها فى نفسها سوا عرفت بالنص او بالاجماع او بالا

ستنباط

ستنباط نحو ان يعرف ان الشدة المطربه مناط تحريم شرب الخمر بالاستنباط فيكون
النظر فى كون النبيذ ذا شده مطربه المظنون بالاجتهاد من تحقيق المناط ولا يعرف
فى صحة الاحتجاج به اذا كانت العله فيه معلومه بالنص او الاجماع وانما الخلاف فيما
اذا كان مدرك معرفتها الاستنباط **واما تنقيح المناط** فهو النظر
والاجتهاد فى تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين اما بخصوصيته وكالوصف
المنصوص كما فى حديث الاعرابى لكونه ظهر بالاجتهاد ان خصوص ذلك الوصف المنصوص
كما فى حديث الاعرابى لكونه ظهر لا يصلح للعليه فتعين ان يكون المناط ما فيه من العموم
وهو افساد الصوم **واما الثانى** الوصف بان يدل ظاهر على التعليل بمجموع اوصاف
فيحذف بعضها عن درجة الاعتبار اما لانه طردى واما لثبوت الحكم من دونه وساط
بالباقى وكل ذلك بالاجتهاد والراى بما ساعد عليه من الادله وهذا النوع دون الاول
وان اقر به اكثر منكرى القياس ومنكره فى نوع كابى حنيفه فانه ينكر القياس فى الكفاره
ويستعمل تنقيح المناط فيها لانه يسميه استدلالا ويفرق بينه وبين القياس
بعض القياس بما يكون الالحاق بذكر الجامع الذى لا يفيد الا الظن والاستدلال بما
يكون الالحاق فيه بالغا الفارق الذى يفيد القطع واجراه مجرى النص فى
نسخه والنسخ به والزياده به على النص ولم يجوز نسخه بخبر الواحد **واما تخريج**
المناط فهو النظر والاجتهاد فى اثبات علة الحكم الذى دل النص او الاجماع
عليه دون علته وذلك كالاجتهاد فى اثبات كون الشده المطربه علة لتحريم شرب
الخمر ونحوه حتى يقاس عليها كل ما ساواها فى ذلك وهذا فى الرتبه دون النوعين
الاولين ولذلك انكره اهل الظاهر والاماميه وطايفه من معتزلة بغداد
قال الغزالى رحمه الله تعالى تنقيح المناط هو الجمع بين الاصل والفرع بالغا
الفارق وتخريجه هو الجمع بينهما باستخراج الجامع **وحاصل ما ذكرنا**
نرجع اليه واعلم انه الايما فى مسلك النص بين مراتب الصريح ومراتب الايما فقد
يجتمعان كما فى قوله صلى الله عليه واله وسلم وقد سيل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب
اذا يبس قالوا نعم قال فلا اذن رواه ابو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه
قال الترمذى حسن صحيح وصححه ابن خزيمه والحاكم فلو لم يكن نقصان الرطب باليبس لا
جل التعليل لانعدمت الفايده من ذكره اذ الجواب يتم من دونه فقد اجتمع فى هذا المثال
الايما للاقتران والنص لاذن والظاهر للفا اذ لو لم يسق الا واحد منها افاد التعليل **و**
خبر الخثعميه رواه الستة انه صلى الله عليه واله وسلم لما سالته الخثعميه ان ابى
ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج افينفعه ان حججت عنه فقال ارايت لو كان على

ابيك دين فقضيته اكان ينفعه قالت نعم وهذا مثال النظير لانها سالت عن
حجها عن ابيها فذكر عليه السلام نظيره وهو قضا دينه ورتب عليه الحكم وهو النفع
فكان علة له والا لزم ان يكون ذكره عبثا ففهم منه ان نظيره في المسول عنه علة
لذلك الحكم وهذا يسمى عند الاصوليين تنبيها على اصل القياس لما فيه من ذكر الاصل
الذى هو دين لادمي على الميت والفرع وهو الحج الواجب عليه والعلة وهو قضا فرض الميت
فقد جمع فيه صلى الله عليه واله وسلم اركان القياس كلها ونحوه ما في الصحيحين جات امراة
الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقالت يا رسول الله ان امي ماتت وعليها صوم
نذر افاصوم عنها قال افرايت لو كان على امك دين فقضيته اكان يودى ذلك عنها
قالت نعم قال فصومي عن امك وقد مثل للتنظير بحديث عمر سال عن قبلة
الصايم فقال صلى الله عليه واله وسلم ارايت لو تمضمضت من الما وانت صايم اتفطر قال
لا قال فمه رواه ابو داود والنسائي ذكر حكم المضمضة ونبه على علته ليثبت في
المسول عنه مثله واعترض الامدي على التمثيل به بانه ليس مما نحن فيه
لانه لا يصلح ان تكون علة لعدم الافساد الا ما يكون مانعا منه وكونه مقدمة
للمفسد لم يفض اليه لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود
ما يوجب عدم الفساد بل هو نقض لما توهمه عمر من ان مقدمة المفسد مفسد
وفيه بحث لان في قوله عليه السلام تنبيها على الوصف المشترك بين المضمضة
والقبلة وهو عدم حصول المقصود منهما وهو يصلح للعلية لعدم اشتراط المناسبة
في الوصف المومى اليه ومنه اى من الايما وهو مرتبة من مراتبه الفرق بين
حكمين بوصفين بصفة اى بصيغة الصفة مع ذكر الوصفين نحو للراجل سهم
وللفارس سهمان او ذكر احدهما فقط نحو القاتل لا يرث او بصيغة استثنا
نحو فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او بصيغة غاية نحو لا تقربوهن حتى
يطهرن او صيغة شرط نحو اذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شيتم
اذا كان يدا بيد او بصيغة غيرها كالاستدراك نحو لا يواخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان ووجه استفادة العلة
من ذلك كله ان التفرقة لا بد لها من فائدة والاصل عدم غير المدعى وهو افادة
علية ذلك الوصف واعلم ان فهم العلية لا يستلزم القياس كما في اية
السرقة عند من لا يلحق النباش او يقول بانه سمي سارقا واية الزنا وحديثه
عند من لا يلحق اللايط ولا كون العلة متعدية للاتفاق على جواز كون النص
ولو بالايما قاصرة ومنه اى من الايما وهو مرتبة اخرى ذكر وصف لو [illegible]

مناسبة الحكم

مناسب مع الحكم نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان نبه على علية الغضب
وتشويشه للنظر لعدم جواز القضا ونحو اكرم العلما واهن الجهال لشغل القلب
يغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وذلك لانه هذا اذا ذكر
الوصف والحكم كلاهما واما اذا لم يذكر الا ذكر واحد منها فاختلف فيه على اقوال
ثلث قيل ايما مطلقا سوا كان المذكور هو الوصف والحكم مستنبط نحو واحل
الله البيع فان حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة والحكم والوصف
مستنبط وهو كثير ومنه اكثر العلل المستنبطة نحو حرمت الخمر لانه يعني الايما في
هذه المرتبة الاقتران بين الوصف والحكم معنى وهو يتم بذكر احدهما وتقدير الاخر
وقيل لا ايما في شي منهما لان الاقتران ذكرا وهو منتف وقيل هو ايما
في ذكر الوصف دون الحكم لا في ذكر الحكم دون الوصف لان الملزوم وهو العلة لكونها
يستلزم حكمها وتستتبعه كذكر اللازم مستحق الاقتران وذكر اللازم بخلاف ذلك
لان اثباته لا يستلزم اثبات ملزومه فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران
وهذا القول ارجحها لان الايما كما عرفت من اقسام المنطوق فلا بد فيه من
كون المدلول حكما او حالا للمذكور وقد نبهك على ان الخلاف لفظي مبني على تفسير الايما
ما هو واما ثمرته فهي الخلاف في تقديمه عند التعارض على القياس المستنبط
ومما يحسن بيانه الخلاف في اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه لصحة العلية
فقيل يشترط مطلقا وقيل لا والمختار اشتراطه في القسم الاخير الذي يفهم للمناسبة
لان الباقي والمراد شرط فهم المناسبة اذ نفيها لا يمنعها في كل علة باعثة وان خفيت
ومنها اى من طرق العلة السبر والتقسيم وهو المسلك الثالث وهو
حصر اوصاف الاصل الموجودة فيه الصالحة للعلية في بادي الراي ومعرفتها
باعيانها ثم ابطال بعضها وهو ما عدا الذى يدعى انه علة بدليله اى بدليل
الابطال وسيجي بيان طرقه فالحصر عند التحقيق راجع الى التقسيم والسبر الى الابطال
كتعيين الكيل ثم ابطال علية القوت والطعم في قياس الذرة على البر وفيه تمهيدات
الاول انه يكفي المستدل في بيان الحصر اذا منع ان يقول بعد قوله بحثت
لم اجد سوا هذه الاوصاف ويصدق لعدالته وتدينه فلا يتهم بانه لم يبحث او بحث
ووجد ولم يذكره ترويجا للكلام وذلك مما يغلب ظن العدم لان الاوصاف العقلية
والشرعية لو كان لما خفي على الباحث عنه فلا يقال عدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود او يقول الاصل عدم غيرها فان ذلك يحصل الظن المقصود والثاني ان

المستدل لا ينقطع ان ابدى من جهة المعترض وصف اخر كان يقال فيما سبق
من المثال بوصفه اخر وهو كونه خير قوت فيبطله المستدل ح والا حصر والا ينقطع
اذ غايته مبع مقدمه وهو لا ينقض الالزوم الدال عليها وقيل ينقطع لظهور
بطلان حصره والحق لا لانه اذا ابطله تم حصره وله ان يقول لم ادخل
فى حصرى علما منى بعدم صلوحه علة وان يقول انما ادعى الحصر المظنون وظهور خلاف
المظنون غير مستنكر كالمجتهد يظهر له خلاف مظنونه والثالث ان الابطال
من المستدل لكون بعضها علة اما ثبوت الحكم بالمستبقى دون ساير الاوصاف
فى صورة ما ليعلم ان الاثر لغير المستبقى وهذا الطريق يسمى بالالغا نحو ان يقول
المستدل القوت باطل لان الملح ربوى وليس بقوت وهذا اليس من نفى العكس
الذى قد مر انه لا يفيد عدم العليه لجواز تعدد العلل وان اشبهه من حيث ثبت
به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه فى بعض الصور وذلك لعدم الحاجة الى
نفى الاستقلال حتى يلزم ان يكون هذا من ذاك لان القياس يكفيه بنفى حرمته
المحذوف فيقول لو كان المحذوف جزا من العله لما كان الوصف المستبقى مستقلا بالحكم
وبه يتم المطلوب ولا يقال انه ح يستغنى بجعل تلك الصورة التى هى
الملح فى المثال اصلا يقاس عليه الذرة مثلا لتسقط مونه الابطال لانه يجاب
بان ذلك لا يستمر فربما يقع المستدل فى مونه اكثر من تلك فان الملح
مثلا يجوز ان يكون له اوصاف ليست فى البر يحتاج فى ابطالها الى مثل تلك المونه
او اكثر او بطرديته اى الوصف المحذوف بان يكون من جنس ما علم الغاوه من الشارع
اما مطلقا اى فى جميع احكام الشرع كالطول والقصر او فى ذلك الحكم وان اعتبر فى
غيره كالذكورة والانوثه فى احكام العتق دون الشهاده وولايه النكاح والارث او
بعدم ظهور مناسبته اى الوصف المحذوف وهذا هو الطريق الثالث من طرق
الحذف ولا يجب ظهور عدم مناسبة المحذوف لان المستدل مصدق فى قوله بحثت
فلم اجد لعدالته فان قيل من جانب المعترض الوصف الباقى كذلك اى بحثت
فلم اجد له مناسبه ويصدق لعدالته فالترجيح هو اللازم للمستدل للتعارض
بين الوصفين الحاصلين من السبر كالترجيح بالتعديه وغيرها من وجوه الترجيح
الاتيه فى بابه ان شا الله تعالى وليس للمستدل ان يبين مناسبه وصفه لان
بيان مناسبته خروج من مسلك السبر الى مسلك الاحاله فايدة علة حرمة
الربا اما المال او الاقتيات او الادخار او الطعم او القدر والجنس اذ الاقاويل بغيرها
لا يصلح مطلق المال علة للاجماع على جواز بيع فرس بفرسين قال الشافعى رحمه الله

تعالى ولا الاقتيات

تعالى ولا الاقتيات او الادخار لعدم الاشعار الطعم بالطعام للقوت المدخر وغيره
وكذا القدر والجنس لانه لا يلايم حرمة الربا فيفسد وصفه وقال مالك رحمه الله تعالى
وكذا الطعم لانه ما لم يصلح للادخار يكون معرضا للفساد فلا اشعر بالعدة المؤثرة فى ذلك
قلنا قد وجد حرمة الربا دون الطعم فى الاثمان وبدون الاقتيات والا
دخار فى الملح ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس لان المصلحه رعاية العدل وانما
يتحقق فيما فيه المساواة صورة بالقدر ومعنى بالجنس على ان عليهما ثابته باشارت
النص فى مثلا بمثل لكونه حالا والحال قيد فى صاحبها والحكم ينصرف الى القيد ولذا
يتعلق الطلاق بالركوب فى انت طالق ان دخلت راكبه واذا تقرر عندك
كيفيه العمل فى مسلك السبر فلا بد من اقامة دليل على اعتباره فى الشرع وكونه دليلا على
العليه وكذلك ما يجى بعده من المسالك كالاحاله والشبه وغيرهما فيقول دليل العمل
بهذا المسلك وما بعده من المسالك انه لا بد لكل حكم من علة لما ثبت من الاجماع على
تعليل الاحكام اما وجوبا كما هو راى المعتزله او تفضلا كما هو راى الجمهور وقد
حصل فى اثبات هذه المسالك تقريب وهو ان الاصل فى الاحكام المنصوصه التعليل
اما للاجماع المذكور واما لكون ارساله عليه السلام رحمة للعالمين فيقتضى مراعاة مصالحهم واما
لان التعليل هو الغالب فى الاحكام اذ التعليل بالمصالح اقرب الى الانقياد من التعبد المحض فيكون
انفع الى المقصود للحكم فالحاق الفرد بالاغلب واختيار الحكم الافضى الى المقصود هو الاغلب على الظن
فيثبت كون هذا الحكم المنصوص معللا وقد ثبت ظن العليه وتاثيرها بالمسلك فيجب العمل
به للاجماع على وجوب العمل بالظن فى علل الاحكام كغيرها ومنها اى من طرق العله المناسبه
وهى المسلك الرابع وتسمى ايضا الاحاله لانه بالنظر الى الوصف يخال انه
علة اى يظن وتسمى ايضا تخريج المناط لانه اناطة الحكم به واظهاره وهى تعيين علة
بمجرد ابدا المناسبه بينها وبين الحكم كالاسكار فى التحريم والقتل العمد العدوان فى القصاص
ولا يذهب عليك ان المصلحه التى لاجلها كان الوصف مناسبا لا يعدم اذا لزم
من وجود حكمها وجود مفسدة مرجوحة اتفاقا واختيار الجمهور انها تعدم بلزوم
مفسدة راجحة عليها او مساويه لها وذهب البعض الى انها لا تبطل وان كانت مرجوحة
والقول هو الاول لقضا العقل بانتفا المصلحه ح بالضرورة ولذلك لا يعد العقلا
تحصيل مصلحه درهم واحد على وجه يستلزم فوات مثله او اكثر مناسبا بل يعدون
المتصرف بذلك خارجا بتصرفه عن تصرفات العقلا وما احتج به المخالف وهو صحة
الصلوة فى الدار المغصوبه مع كون المصلحه المقتضيه لها معارضه لمفسدة التحريم
والمصلحه لا تربو على المفسده والا لما حرمت للاجماع على ان المناسبه لا يخرجها لزوم

مفسده مرجوحه **ممنوع** لما سبق في صدر الكتاب من الدليل على انها لا تصح **والوسيلة اختلاف**
المنشا للمصلحه والمفسده فان منشا المصلحه من نفس الصلوه ومنشا المفسده من
الغصب فانه لو شغل المكان ولم يصل اثم والكلام في مفسده ومصلحه يتحد منشاوهما
كصوم يوم العيد واذا وجب رجحانها فعند التعارض لابد من ترجيحها اما بحسب
خصوصيات المواد او كلما بان تكون المصلحه لو لم تكن راجحه لما ثبت الحكم لان ثبوته لا لها
قد مر بعدده او بعده **فالمناسب** لمصى ما ذكر **ما تعينت عليته بذلك** يعني انه
اذا وصف تتعين عليته بمجرد ابدا المناسبه لا بنص ولا بغيره **ويقال في الاصطلاح**
على ما هو اعم من ذلك فهو **وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما**
يصلح عند العقلا **قصده** واحترز بالظاهر والمنضبط عن الخفي والمضطرب
ويقوله عقلا عن الشبه وبقيد القصد بكونه عند العقلا اي مقصود الهم من حصول
مصلحه او دفع مفسده لصلاح المدار والمسعى في السير ونحوهما وليس المراد
من المقصود ما يكون مقصودا من شرع الحكم والا لزم الدور لان كونه مقصودا من شرع الحكم
يعرف بانه مناسب فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا والمصلحه اللذه كحفظ
النفس والطرف في القصاص او وسيلتهما العرضيه كدفع الالم او النعده كنعل
او جبه او الابعد كالانزجار والمفسده الالم او وسيلته وكلاهما نفسي وبدني ودنيوي
واخروي **فان عد احدهما** اي الظهور والانضباط فان كان الوصف خفيا
كالرضا في المعاملات او غير منضبط كالمشقه في ترخص المسافر **اعتبر بوصف**
ظاهر منضبط **يوجد** الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود **بوجوده**
اي يلازمه ملازمه عقليه او عرفيه كليه او غالبه اي تكون مرتب الحكم عليه محصلا
للحكمه اما او غالبا ويسمى مظنته كالايجاب والقبول ونفس السفر في المعاملات
والترخيص **فهو** اي المناسب **باعتبار المقصود** من شرع الحكم **و**باعتبار **الافضا اليه**
اي قضا الحكم الى المقصود من شرعه **و**باعتبار **اعتبار الشارع** للوصف المناسب **ثلثه**
اقسام ولكل قسم منها تقسيم الاول وهو باعتبار المقصود **قسم منه**
ضروري في اصله وهو اعلا المراتب في افاده ظن الاعتبار ولذلك روعيت في كل
مله **كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال** وذلك **بالجهاد** الاكبر للنفس
والاصغر للكفار في حفظ الدين **والقصاص** في حفظ النفس **والحدود** في الثلثه
الاخر وهي الحد على شرب المسكر وعلى الزنا وعلى السرقه والمحاربه **وقد عد** بعضهم
من الضروريه حفظ العرض بحد القذف **و**قسم منه **مكمل له** اي للضروري **كحد**
قليل المسكر لدعائه الى الكثير بما يورث من الطرب المطلوب زيادته الى ان سكر
ومن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وكما في رياضه النفس وقهرها و
تهذيب اخلاقها في ساير العبادات **و**قسم منه **حاجي** في نفسه كالبيع والاجاره

فان المعاوضه وان ظنت ضروريتها فكل واحد منها لا يودي فواته الى فوات
شي من الخمسه الضروريه والحاجي ليس له مرتب واحده بل يشتد ويضعف
بحسب اشتداد الحاجه وعدمه **وبعضه اكد من بعض وقد يكون بعضه**
ضروري كالاجاره في تربيه الطفل الذي لا ام له وكشرا المطعوم والملبوس يعود ذلك
الى حفظ النفس واطلاق الحاجي عليه باعتبار الاغلب **و**قسم منه **مكمل له** اي للحاجي
كوجوب رعايه الكفاه ومهر المثل لولي الصغيره فانه اسلم افضا الى دوام النكاح
وهو مكمل لمقصوده **و**قسم منه **تحسيني** وهو ما لا حاجه اليه لكن فيه تحسين في
سلوك المنهج الاحسن كايجاب الشهاده في النكاح لما فيه من تمييز النكاح عن السفاح
بالاظهار والاعلان وكحرمه تناول القاذورات فانه قادح في علو منصب الادمي
المكرم وكسلب اهليه الشهاده من العبيد وان كان دينا عادلا على راي لحط الرتبه
اعتبار المناسبه في المناصب **وقد عد** منه قسم ايماعي وهو المناسب في
الوهم لا عند التامل كنجاسه الخمر لبطلان بيعها فهي تناسب الاذلال والبيع الاعزاز
ومعنى النجاسه وهو المنع من صحه الصلوه لا يناسب بطلان البيع **قال بعض**
المحققين وما احسن ما قال يمكن رد كل من الحاجيه والتحسينه والايماعي الى تكميل
الضروريات الخمس او بعضها متسقها على ما لا يخفى فان الحاجه الى المعاملات
من مكملات حفظ النفوس لان حاجتها للبقا وحفظ بقا الشي مكمل لحفظه وكذا
مكمل المكمل مكمل وشهاده النكاح من مكملات حفظ النسب لان الخفي مظنه الجهل
وفي تعديه الولايه الى غير اهلها مفسده التخاصم وفي دركها دفعها وتناول
القاذورات يورث على ما يقال خبث النفس المفضي الى العصيان فهو المنع على التلبس
بها ولو بالبيع الذي هو مظنه للرغبه وطريق للاعزاز تكميل لعدم الاستنفاع به الذي
هو مقصود البطلان او بعضها لان النفس الاماره الكثيره الشوق لا تتخيلها
التقسيم الثاني وهو الحاصل باعتبار افضا الحكم الى المقصود من شرعه وقد
بين التقسيم بقوله **قد يكون حصول المقصود** من شرع الحكم **يقينا** كالبيع للحل **و**
قد يكون حصوله **ظنا** كالقصاص للانزجار اذ الممتنع اكثر وهذان لا ينكرهما احد
ولذلك قال **اتفاقا و**قد يكون حصوله **كالشك** سواء يكون مشكوكا فيه ومثل بحد
الخمر للانزجار لتقارب عدد الممتنع والمقدم والذي عرفنا في قطرنا كون الممتنع اكثر
فيكون مما قبله والظاهر انه لا يوجد لهذا التقسيم مثال على التحقيق وقد يكون حصوله
مرجوحا والعدم راجحا كنكاح الايسه لغرض التناسل فان عدم النسل منها اكثر
وهذان قد انكرا والمختار الجواز **لاعتبار المظنه مع انتفا المئنه كحاجه التعاطي**

في البيع والملك المترفه في السفر فان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر
مع انتفاء ظنها او ظن انتفائها للاجماع على انه لا يبطل مع ظن عدمها والسفر مظنة
المشقة وقد اعتبر مع ظن عدمها كما في الملك المترفه سائر به في المحفة كل يوم نصف
فرسخ وقد يكون المقصود منتفيا بيقين كالنكاح جعل مظنة لشغل
النطفة في الرحم المترتب عليه ثبوت النسب وكالاستبراء جعل مظنة لبراءة الرحم من
النطفة المترتب عليه منع الوطء فلو قطع بانتفاء شغل النطفة كما في تزوج مشرقي بمغربية
مقطوع بعدم تلاقيهما وكما لو اشترى احد جارية ثم باعها من بايعها في المجلس فهل يلحق
بالزوج المشرقي ولد من المغربية ويمنع المشتري من وطيها في المجلس مع القطع بخلو
الرحم من نطفة منها فتعتبر المظنة مع القطع بانتفاء الحكمة قد اختلف في ذلك
والذي عليه الجمهور وهو المختار ان الوصف الذي هو المظنة لا تعتبر
لمعارضته المئنة وهي الحكمة المظنة ولا عبرة بالمظنة اذا عارضتها الحكمة
وقيل باعتباره نظرا الى ظاهر العلة من غير نظر الى ما تضمنت من الحكمة
وهذا مذهب الحنفية فان قيل الكم انتم والشافعية اوجبتم الاستبراء في مثال
بيع الجارية في مجلس الشرا وفي المشتراة من المراة فقد ادرتم الحكم على المظنة مع القطع
بانتفاء الحكمة قلنا قول اصحابنا والشافعية فيها بوجوب الاستبراء على جهة
التعبد والاستبراء فيه نوع تعبد ولذلك وجب تربص من مات بعلها ولو قطع بخلو
رحمها التقسيم الثالث وهو الحاصل باعتبار الشارع للوصف المناسب
للحكم والمناسب بهذا الاعتبار اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه
اما معتبر شرعا ام لا ان اعتبر فان اعتبرت عينه اي المناسب في عين الحكم
بنص او اجماع فمؤثر لظهور تاثيره في الحكم بالنص او بالاجماع وهذا داخل في مسلك
النص الا انه اتى به هنا استتماما لاقسام المناسب او اعتبرت عينه في عين الحكم
لا بنص او اجماع بل لترتب الحكم على وفقه اي المناسب وهو ثبوت الحكم معه في المحل ف
ملائم لملاءمته لجنس تصرف الشارع ولكنه لا يسمى ملائما الا ان اعتبر بنص او
اجماع العين في الجنس يعني عين العلة في جنس الحكم او العكس وهو جنس العلة
في عين الحكم او الجنس في الجنس فالملائم ح ثلثة اقسام والا يعتبر كذلك فغريب
وان لم يعتبر العين في العين لا بالنص او الاجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فمرسل و
هو ثلثة اقسام ملائم وغريب وملغى لانه ان اعتبر عينه في جنس الحكم او جنسه في
عين الحكم او في جنسه فهو الاول والا فان ثبت الالغاء فالثالث والا فالثاني مثال
المؤثر تعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالاجماع وهو كثير ومثال القسم الاول

من المعتبر الملائم

من المعتبر الملائم اعتبار عين الصغر في جنس الولاية الشاملة للمال والنكاح بالاجماع
لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف
اعتباره في عين ولاية النكاح فانه انما ثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث ثبت
الولاية معه في الجملة وان وقع الخلاف في انه للصغر او للبكارة او لهما جميعا ومثال
الثاني منه اعتبار جنس الحرج الشامل لما يحصل من السفر ومن المطر في عين رخصة
الجمع بالنص والاجماع واما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتب الحكم على وفقه
اذ لا نص ولا اجماع على عليه نفس حرج المطر ومثال الثالث منه اعتبار جنس
الجناية العمد العدوان الشامل للجناية في النفس وفي الاطراف في جنس القصاص الشامل
للقصاص فيهما بالنص والاجماع واما اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين
القصاص في النفس حيث كان القتل بالمثقل فلم يثبت الا بترتب الحكم على وفقه
اذ لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده او مع قيد كونه بالمحدد فهذه
امثلة ملائم المعتبر ويمكن ان تجعل نفسها امثلة لملائم المرسل بان يفرض
انه لم تثبت الولاية في النكاح مع الصغر ولا رخصة الجمع مع نفس حرج المطر ولا
القصاص في النفس مع القتل العمد العدوان اصلا وانما اعتبر الشارع عين الصغر
في مطلق الولاية ومطلق الحرج في عين الرخصة ومطلق الجناية في مطلق القصاص
ومثال غريب المعتبر التعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر على
تقدير عدم النص على التعليل به لمناسبته للتحريم وقد ثبت اعتباره في التحريم بمجرد
ترتب الحكم على وفقه في الخمر فلا يكون مرسلا ولكنه غريب من جهة عدم النص
او الاجماع على اعتبار عينه او جنسه في عين التحريم او جنسه فلو لم يدل النص نحو
قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار العين في العين كان غريبا
ومثال غريب المرسل التعليل بالفعل المحرم في حمل البات في
المرض على القاتل في المعارضة بنقيض المقصود فيحكم بارث زوجة البات كما منع
القاتل من الارث فهذا الوجه مناسبة وزجر عن الفعل المحرم ولكن الشارع لم
يعتبر ان عدم ارث القاتل لاستعجاله الميراث فتعارض بنقيض مقصوده ولم ير الشرع
التفت الى ذلك في موضع اخر فلم يكن ملائما لجنس تصرفاته ومثال الملغى
تعيين الابتداء بالصوم في الكفارة في حق من يسهل عليه الاعتاق دون الصيام
فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكنه عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز ما روي
ان يحيى بن يحيى بن كثير الليثي صاحب مالك امام اهل الاندلس افتى الامير عبد الرحمن
بن الحكم الاموي حين جامع في نهار رمضان بصيام شهرين متتابعين تعيينا فانكر

على ذلك وقيل له لم لم تفته بمذهب مالك وهو التخيير بين العتق والاطعام والصيام
فقال لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه ان يطأ كل يوم و يعتق رقبة ولكن حملته
على اصعب الامور لئلا يعود **وهذان** يعني الغريب من المرسل والملغى **مردودان اتفاقا**
كما حكاه ابن الحاجب وغيره وما يحكى عن مالك من قبول المرسل على الاطلاق حتى انه جوز قتل
الثلث لاصلاح الاكثر وقال ترك الخير الكثير للشر القليل شر كثير يعني انه لا يقول
برد الغريب وكلام الغزالي حيث قال من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهو اصل
في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل
ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر يقتضي بانه لا اجماع
على رده ولذا قال القرشي انه مردود اتفاقا بين من لا يلغي لمجرد المناسب **وفي الاول**
وهو الملائم من المرسل **اقوال منها القبول** ونسبه في الفصول الى ائمتنا والجمهور
ورجحه القرشي في عقده ونسبه الى الجويني والغزالي ومالك ورواية عن الشافعي وذلك
للمعقول والمنقول اما المعقول فاشار اليه **بقوله لان اعتبار المصالح**
لوجب ظن اعتباره يعني ان الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الاحكام واعتبارها
يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة التي هي الملائم لكونها فردا من افرادها ولم تعارض
نصا كما وقع من افتاء الملك بالصوم ولا خارجة عن تصرفات الشرع لان اعتباره
لعين العلة في جنس الحكم او جنسها في عينه او جنس ملحوظ في حقيقتها فلا يرد ما قيل
من انه لو وجب اعتبارها لمشاركتها للمصالح المعتبرة في كونها مصالح لوجب الغاؤها
لمشاركتها للمصالح الملغاة في ذلك فيكون معتبرة ملغاة وهو محال لانا لم نلغها بها
لمطلق مشاركتها لها بل مع ما ذكرناه من الخصوصيات **واما المنقول** فهو ما
اشار اليه بقوله **وللامر بالاعتبار وقنوع الصحابة بمعرفتها** هاتان حجتان سمعيتان
اما الاول فنشار بها الى قوله فاعتبروا يا اولي الابصار فانه امر بالمجاوزة كما
عرفت **واما الثانيه** فنشار بها الى اجماع الصحابة فان من سبر احوالهم
علم بالضرورة انهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد ظهور المناسب لتصرفات الشارع
ولا يبحثون عن امر اخر **والظاهر في الدليلين العموم** لمحل النزاع **ومنها مطلق**
الرد واليه ذهب جمهور الشافعية وطائفة من الحنفية وابن الحاجب **لعدم الدليل**
عليه **وورد بالمنع** لما مر من الدلالة عليه عموما وخصوصا وانما ما احتجوا به من
ان ما لا يكون معتبرا في الشرع بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون دليلا شرعيا فان
ارادوا بالقريب الجنس الذي لا جنس لعين هذا الوصف تحته نقربه مسلم فان الشرط
ان يشمله معنى معتبر في الشرع بخصوصه سواء كان تحته جنس اولا وان ارادوا به
الجنس العالي كالوصف المصلحي الشامل للمعتبر والملغى فمسلم ولا نزاع فيه ومنها ما اشار

البه

اليه بقوله **او في غير الضرورية القطعية الكلية** يعني ان منع الناس كالغزالي من شرط
ان يكون غير ضروري الخ واما اذا كان ضروريا لا حاجيا قطعيا لا ظنيا كليا يعني
عاما لا جزئيا يعني متعلقا ببعض **فالمختار قبوله** وذلك كما اذا تترس
الكفار ببعض المسلمين وقطعنا انا لو كففنا عن الترس لاستولوا على المسلمين وان هلك
الترس وحده بعد الضرورية ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رمي الترس
اذ لا ضرورة وبالثاني ما اذا لم نقطع بالاستيصال لو كففنا عن رمي الترس وبالثالث
امتناع طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك لسلامة الاخرين لان المصلحة ليست
كلية اذ يحصل بغرق السفينة هلاك عدد مخصوص بخلاف استيصال كافة المسلمين
قال الغزالي لانا نعلم بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه
بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع
او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار تخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في
المنع عن القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلية على الجزئية وان حفظ اهل
الاسلام اهم من حفظ مسلم واحد **ومنها** اي من طرق العلة مسلك يسمى **الشبه** لمشابهته
للمناسب من وجه والطردي اي من طرق العلة مسلك من اخر لانه وصف اعتبره
الشارع في بعض الاحكام ولم يعلم مناسبته بالنظر الى ذاته **وهو واسطة بين المناسب**
والطردي لان الوصف ان علمت مناسبته لذاته فمناسب والا فان التفت اليه الشارع
فشبه والا فطردي **وعرف الشبه بالمناسب بالتبع** لان ما بالغير تابع لما بالذات
وعرف ايضا **بما يوهم المناسبه** وليس بمناسب وهما متقاربان ويتميز عن
الطردي بان الطردي وجوده كالعدم كما يقال الخل لا يبنى عليه القنطرة او لا يعيش
فيه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق فان ذلك مما الغاه الشارع قطعا بخلاف الذكورة و
الانوثة فانه قد اعتبر في بعض الاحكام **وعن المناسب** الذاتي بان
مناسبة المناسب تعرف بالعقل وان لم يرد شرع كالاسكار للتحريم فان كونه مزيلا
للعقل الضروري للانسان وكونه مناسبا للمنع مما لا يحتاج في العلم به الى ورود شرع ومثال
الشبه ان يقال ازالة الخبث طهارة تراد للقربة فيتعين الماء لها كطهارة الحدث
فان المناسبة بين كونها طهارة تراد للقربة وبين تعين الماء غير ظاهرة ولكن اذا
تعين وصف من بين اوصاف المنصوص لالتفات الشارع اليه دون غيره يتوهم
انه مناسب وقد اجتمع في ازالة الخبث كونها قلعا له وطهارة تراد للقربة والشارع
اعتبر الثاني في تعين الماء كما في الصلوة والطواف ومس المصحف اعتبارا في الجملة لما
اذا كانت الطهارة للحدث ولم يعتبر الاول في شيء من الصور فكان الحكم بالغاء غير المعتبر
انسب من الحكم بالغاء المعتبر **ولا تعارض الثابت بما تقدم اجماعا** يعني ان العلة

ثم يقتلونهم ويقتلوا الترس ايضا ولو رمينا الترس لخلص اكثر المسلمين صح

الشبهيه اذا ثبت بها قياسا لم يعارض القياس الثابت بما تقدم من العلل بالاجماع
لضعف الشبهيه وقوة ما تقدم والشبه وحده حجه عند الجمهور كالمناسب
فيما ثبت به من الدليل العام والخاص اما العام فظاهر واما الخاص فلان
اعتبار الشارع له في الجمله يوجب ظن اعتباره والشمول الامر بالاعتبار واتفاق
الصحابه على التعليل بالشبهه كتعليلهم مسئله قول الرجل لزوجته انت على حرام
والحاق كل منهم لها باصل الضرب من الشبه وقيل مردود كالطرد وهو اختيار
الباقلاني وبعض الاصوليين وعدة العارف من متاخري الحنفيه من العلل الفا
سده قالوا لانه اما ان يكون مناسبا او غير مناسب الاول مجمع على
قبوله فلا يكون شبهيا لانه مختلف فيه قطعا والثاني طردي ملغى بالاتفاق قلنا
ان عنيتم بالمناسب المطلق اخترنا انه مناسب ومنعنا الاجماع عليه لان الاجماع
انما انعقد في المناسب بالذات والشبه مناسب بالغير وان عنيتم به المناسب بالذات
اخترنا انه غير مناسب ولكنه قد اعتبره الشارع في بعض الاحكام فلا يكون طرديا و
قد عرف الشبه بما لا يعد معه من المسالك فنهم من عرفه بما تردد فيه الفرع
بين اصلين كالنفسيه والماليه في العبد المقتول المتردد بهما بين الحر والفرس وهو
بالحر اشبه وحاصله ترجيح احد مناسبتين تعارضتا ومنهم من قال
هو ما يعرف فيه المناط قطعا الا انه يفتقر في احاد الصور الى الحقيقه كما في طلب المثل
في جزا الصيد بعد العلم الا على سبيل الكمال لكن لاحدهما اغلب في الحكم فيه وقال القاضي
ابو بكر الباقلاني هو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكنه يستلزم المنا
سب وهو قياس الدلالة وقال الجويني لا يتحرر في الشبه عبارة مستمره في صناعة
الحدود ومنها اي من طرق العله الدوران ويسمى الطرد والعكس وهو كون الوصف
بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم لعدمه وهو عند الجمهور يفيد الظن بمجرده
فيوخذ به في الشرعيات وقيل انه بمجرده يفيد القطع فيوخذ به في العقليات وهو
مذهب بعض المعتزله وقيل انه بمجرده لا يفيد ايهما اي لا قطعا ولا ظنا وهو
قول بعض المعتزله وابن الحاجب وبعض الاصوليين لنا في افادته الظن انه لو لم يفد
ظن العليه لم يفد بعد التجربه علما ولا ظنا والتالي باطل بالضروره والاتفاق بيان
ذلك ان التجربه انما يحصل بالدوران فاذا وجد ولا مانع للعليه من معيته كما في
كما في المتضايفين او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي قضت العادة
بحصول العلم او الظن بالعليه الا ترى ان انسانا لو دعي باسم فغضب ثم ترك فلم
يغضب وتكرر ذلك منه علم ان ذلك سبب الغضب حتى انه يفهمه من ليس اهلا
للنظر من الاطفال فيتبعونه داعين له بذلك الاسم ليغضب ومنعه قادح في التجربة

وانكار للضروريات للعلم بان الاطفال ليقطعون به من غير استدلال بامر اخر قيل في
الاحتجاج للقايلين بانه لا يفيد شيئا الوصف انما يثبت بالدوران عند خلوه
عن ساير المسالك وحينئذ يحصل تجويز ملازمته للعليه كالرايحة المخصوصه في السكر
فانها توجد بوجود الاسكار وتعدم بعدمه كما يحصل تجويز كونه هو العله والتجويز
ينفي الظن قلنا ممنوع حصول التجويز ان اريد به تساوي الطرفين او منافاته
للظن ان اريد به عدم الامتناع والوصف الثابت بالدوران يشترط فيه التفات الشارع
اليه في بعض المواد والا كان لاحقا بالطردي الا ترى الى قول السعد انهم اعتبروا
في الدوران صلوح العليه ومعناه ظهور مناسبة ما وتصريح جمع الجوامع برجوعه
الى ضرب من الشبه واعلم ان القياس الثابتة علته بما عدى النص والا
جماع يسمى بما ثبت به وصفه فيقال قياس السبر وقياس الاخالة وقياس الشبه
وقياس الاطراد والدوران ولما فرغ من الكلام في القياس واركانه شرع في بيان
ما يرد عليه من طرق المجادلات الحسنه ولما كان الغرض منها اظهار الصواب كانت
محموده ودليلها قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمه والموعظة الحسنه فقوله بالحكمه
اشارة الى الحجج القطعيه والموعظة الحسنه الى استعمال الدلايل الاقناعيه وان كان
الخصم مشاغبا جودل بالطريقة التي هي احسن الطرق وقد سلكها النبي صلى الله
عليه واله وسلم والصحابه والتابعون وبها سعي في احيا المله وتعاون على البر والتقوى
وجهاد اشد مما للغزاة بحل المشكلات الدينيه ورد الملحدين والمبتدعه وهي كما ترد
على القياس ترد على غيره من ساير الادله الا ان الوارد عليها لما كان قليلا بالنسبه الى
الوارد على القياس حسن تعقيبه بها مع ذكر ما يرد على غيره في اثنايها فقال
فصل الاعتراضات اصلها كلها ثلثه امور الاول المناقضه وهو منع
مقدمة الدليل ومعنى المنع في عرفهم طلب الدليل على مقدمته المعينه سوا طلب
على كل واحد منها او على بعض معين لا على المجموع من حيث هو مجموع لعدم امكان اقامة
الدليل عليه فيكون منعه مكابره الا ان يقارن بشاهد يدل على المنع عنه فهو النقض
الاجمالي وهو غير المناقضه وهذا المنع قد يكون مجردا عن السند ومقارنا له
والسند ما يذكر لتقوية المنع بزعم المانع وان لم يكن مفيدا في الواقع نحو ان يقال لا نسلم
وانما يكون كذلك لو كان كذا ولم لا يجوز ان يكون كذا وكيف يكون ذلك وقد كان كذا
فيلزم المستدل اثبات المقدمه الممنوعه واما مقارنة المنع بالاستدلال على انتفا
المدعى فغصب غير مسموع عند الجمهور ولا يتعرض للسند الا اذا كان مساويا فانه
انما يبطل بالدليل لان انتفا احد المساويين لا يكون بدون انتفا الاخر والثاني لان
انتفا احد المساويين لا يكون النقض الاجمالي وهو منعه اي منع الدليل بجملته

شاهد يدل على المنع عليه لان حاصله دعوى انه غير صحيح فلا بد له من دليل
كما للتخلف واستلزام المحال و **الثالث** المعارضه وهى اقامة الدليل
من السايل على خلاف مدعى المستدل وعلى ماينافيه سوا كان نقيضا له او مساويا
للنقيض او اخص منه فان كان ذلك الدليل عين دليل المعلل الاول مادة وصورة
سمى قلبا والا فان وافقه صورة فمعارضه بالمثل والا فمعارضه بالغير وله اى
للمستدل اثبات الممنوع من مقدمات دليله فى الاول وهو المناقضه وله ايضا
منع لزوم الفساد ايضا بان يقول لا اسلم التخلف او لا اسلم لزوم المحال فى تلك
الصوره التى اديتها وبيان الوجه المقتضى للتخلف او لزوم المحال وهذا كله
فى الثانى وهو النقض الاجمالى وله ايضا ما للسايل من النقض التفصيلى
والاجمالى والمعارضه فى الثالث وهو المعارضه فيتحول المنصب والمشهور
ان المعارضه لا تعارض وذهب البعض من المحققين الى الجواز لان الدليل الثانى
للمعلل يجوز ان يكون اظهر مادة وصورة من الاول او مسلما عند المعارض
او يكون اختلال دليل المعارضه مستفادا منه بلا خفا فيعرض المعارض عن
مناقضته فلا يكون السلب الكلى موجها **وهذه** الثلثه الاسئلة ورودها
ممكن فى كل استدلال وكانت اصلا لهذه الثلاثه والعشرين لا اولها اليها
الا الاستفسار اى طلب التفسير فلا يعدل الى شى منها لانه طلب بيان معنى
اللفظ الخفى فى دليل المعلل وذلك امر خارج عما ذكر **واعلم** انه لما كان تمام
الاستدلال بالقياس وغيره بتفهيم ما يقوله ولو فى اصل الدعوى وبالقياس
خاصه بست مقدمات مذكوره او مقدره وهى بيان ان المدعى محل القياس
وان حكم الاصل كذا وان علته كذا وانها ثابتة فى الفرع وانها تستلزم ثبوت حكم
الفرع وانه الحكم المطلوب دونوا لذلك سبعة انواع من الاعتراضات تشتمل على ثلثة
وعشرين صنفا بعضها عام الورود على كل مقدمة كالاستفسار والتقسيم وبعضها
على كل قياس كمنع وجود العله او عليتها والمعارضه فى الفرع وبعضها خاص ببعض
كما يجى ان شا الله تعالى **النوع الاول** ما يتعلق بالافهام وهو صنف
واحد ليس الا وهو سوال الاستفسار وقد عرفته ولا بد ان يكون مع بيان
وجه الخفا والا لم يسمع لان الاصل عدمه فلا يسمع من المعترض الا فيما فيه
اجمال او غرابة والا كان تعنتا وربما ادى الى التسلسل فعلى السايل بيان
الاجمال لانه يكفى المستدل كون الاصل العدم ويكفى السايل بيان صحة اطلاقه
على معنيين نصا عدا الاتيان التساوى والا لم يحصل بيان مقصود المناظره لتعسره
ولانه عبر عن نفسه فيصدق لعدالته السالمه عن المعارض ولكنه لو التزمه تبرعا
بان قال التفاوت يستدعى ترجيحا والاصل عدمه لكان اولى لاثباته ما ادعاه

من الاجمال مثاله

من الاجمال مثاله قولهم المكره مختار فيقتص منه كالمكره فيقال المختار يقال
للفاعل القادر وللفاعل الراغب هذا هو الاستفسار فلو قال بعده الاول مسلم وغير
مفيد والثانى ممنوع كان من سوال التقسيم **ومثال** الغرابة قولهم فى الكلب المعلم
الذى يأكل صيده أيل لم يرض فلا تحل فريسته كالسيد فيسال عن كل منها والجواب
عن سوال الاستفسار بالظهور اى بيان انه ظاهر فى مقصوده بنقل عن ائمة اللغة
او عرف عام او خاص او قرينة كما لو استدل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فقيل
النكاح يقال للوطء لغة وللعقد شرعا فيقال المستدل هو ظاهر فى الوطء لانه الحقيقة
الشرعيه او فى العقد لهجر اللغوية او لانه بمعنى الوطء لا يسند الى المرأة ثم اذا عجز عن ذلك
كما فى مسئلة الكلب اجاب بالتفسير بما يصلح له لغة او عرفا لا بكل شى لئلا يصير لعبا
٧ انه لدفع الاجمال اجمالا اى بالطريق الاجمالى كان يقول الاجمال خلاف الاصل او ليس
ظاهرا فى غير ما قصدت اتفاقا فلو لم يظهر فيه لزم الاجمال وهو على الاصح من القولين
لعدم افادة كون الاصل عدم الاجمال بعد الدلالة عليه ولانه لا يندفع بالطريق
الاجمالى دعوى عدم فهمه ولانه لا يبقى للسوال ح فايدة **النوع الثانى** من الاعتراضات
وهو باعتبار كون المدعى محلا للقياس وقابلا له فان منع
القياس فهو فساد الاعتبار وان منع محليتها لتلك المسئلة لمطلق
القياس فهو فساد الوضع فكان صنفين **اولها** فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص فلا يصح الا
محتجا ح به فى المدعى والجواب لهذا الاعتراض من وجوه اما بطعن فى سنده
بانه موقوف او فى روايته قدح لان راويه ضعيف مخل فى عدالته او ضبطه او تكذيب
شيخه او غير ذلك او منع ظهوره فى المدعى كمنع عموم او مفهوم او دعوى اجمال او تاويل
بان يسلم ظهوره ويدعى ان المراد غير ظاهره بدليل يرجحه او قول بالموجب بان
يقول ان ظاهره لا ينافى حكم القياس او معارضه لنص السايل بنص اخر فيسلم
القياس ولا يعد معارضة السايل بنص ثالث لان نصا واحدا لا يعارض نصين
كما ان شهادة الاثنين لا تعارض شهادة الاربعة ولا يعارض النص النص والقياس
لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا اذا تعارضت نصوصهم يرجعون الى القياس واذا
اعتبر ذلك فى النظر والاجتهاد لزم اعتباره فى البحث والمناظره لاشتراكهما فى
القصد الى اظهار الصواب وليس للمعلل ان يقول عارض نصك قياسى وسلم نصى
لانه انتقال واى شى فى المناظره اقبح منه ولم يوجبوا عليه بيان مساواة نصه
لنص السايل لتعذره او ترجيح للقياس على النص اما بخصوصه وعموم النص او
ثبوت حكم اصله بنص اقوى مع القطع بوجود العله فى الفرع عند من ذهب
اليهما وهذه الاجوبه لا يجب كلها على المعلل بل يكفى منها ما امكن فان تعذرت كلها
فالدايره على المعلل مثاله قولهم فى ذبح تارك التسمية ذبح من اهله فى محله فيوجب

المحل كذبح ناسيها فيعترض بمخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
فساوتها المعلل بذبح عبدة الأوثان لحديث اسم الله على قلب كل مسلم او رجح تيا
بكونه تيا سيا على الناسي المخرج عن هذا النص بالاجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع
قطعا **وقد سبق** ان مثل هذا القياس راجح على النص وفرق السائل بان
العامد متصد والناسي معذور يخرجه من فساد الاعتبار الى المعارضة كما يجي
ان شاء الله تعالى من ان الفرق ابدا خصوصيه اما في الاصل هو شرط فيكون
معارضة فيه او في الفرع هو مانع فيكون معارضة فيه وموقعه في فساد
الانتقال والاعتراف بصحة اعتباره لان المعارضة بعد ذلك **فائدة**
حديث اسم الله على قلب كل مسلم رواه ابن عدي والدارقطني من طريق مروان بن سالم
الجزري وقد رمي بالوضع **ثانيهما** فساد الوضع وهو اعتبار الجامع بنص
او اجماع في نقيض الحكم الذي اثبت به فيكون القياس المخصوص فاسد الوضع
اذ الوصف الواحد لا يؤثر في النقيضين هذا هو المشهور في تفسير هذا الصنف والذي
تقتضيه عبارات العلماء في مناظراتهم ان فساد الوضع اشتمال القياس على خلاف
ما عهد في الشرع نصا او اجماعا سواء كان بنفس الاعتبار او ترتب الحكم على وفقه
نحو ان يقول في التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول
المعترض ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كمسح الخف والجواب
عن هذا الاعتراض اما ببيان مانع في اصل السائل لكون التكرار في مسح الخف
معرضا له للتلف او غيره كانتفاء الشرط **وهذا** الجنس ليس بنقض ولا
قلب ولا قدح في المناسبة وان كان مشبها لكل واحد منها من جهة لوجود
فيه ثبوت نقيض الحكم مع الحكم فهو يفارقها من اخر **بيان ذلك**
انه يشبه النقض من جهة كونه ثبت فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف
ويفارقه لاثباته اي الجامع بنفسه النقيض والنقض لا يتعرض فيه
لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف سواء اعم منها او خص منها ويشبه
القلب من جهة اثبات النقيض بعلة المستدل ويفارقه من جهة اثبات النقيض
باصل اخر **وفي القلب** باصل المستدل ويشبه القدح في المناسبة من حيث
نفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه ويفارقها من جهة انه لا يقصد
هنا الا النقض على الوصف في الاخر بلا بيان لعدمها اي المناسبة فلو بين
مناسبته لنقيض الحكم بلا اصل كان قدحا فيها **هذا** اذا كان مناسبته
للنقيض والحكم من جهة واحده واما اذا كانت من جهتين لم يعتبر قدحها لجواز
مناسبة وصف لحكمين لكون المحل مشتهى يناسب اباحته النكاح لاراحة
الخاطر وحرمته لاراحة الطمع والاخ لابوين مع الاخ لاب يناسب تقديمه الاول

بالارث لتقدمه

بالارث لتقدمه بالقوة وتشريكهما مع تفضيله للشركة والزيادة دون تسويتهما
لشركة الاب ولا عبرة بالام في العصوبة **النوع الثالث** من الاعتراضات
وهو الوارد على حكم الاصل ولا مجال للمعارضة فيه لما مر فتعين المنع اما ابتداء او بعد
تقسيم فانحصر بحسب الوجود في صنفين اولهما منع حكم الاصل نحو ان يقال جلد
الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيقال لا نسلم او لم قلت ان جلد
الكلب لا يقبل الدباغ لان حاصل منع حكم الاصل طلب دليله ككل منع كما سلف وهو
مسموع ولا قطع بمجرده في الاصح اما كونه مسموعا فلان عرض المستدل لا يتم بمنعه
وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي انه لا يسمع هذا المنع من المعترض وقد اول قوله باحد
وجهين **احدهما** ان يكون المستدل ممن يرى وجوب الاجماع على حكم الاصل
ولا يسمع المنع في محل الاجماع **ثانيهما** ان يكون مدعاه ان ثبت حكم الاصل ثبت حكم
الفرع وعرضه حصر الجدال واما كون المستدل لا ينقطع بمجرده فلان اثبات
حكم الاصل مما يتوقف عليه اثبات المطلوب **والانتقال** الممنوع اذا كان
الى غير ما به تمامه فمنع حكم الاصل كمنع العلية وكمنع وجودها في الاصل او في
الفرع فانه يصح منه بيان ذلك ولا يعد المنع قطعا له بالاتفاق واذا لم ينقطع فعليه
الدليل على اثبات حكم الاصل وذهب البعض الى ان هذا المنع قطع للمستدل فلا
يمكن من اثباته لانه انتقال الى حكم شرعي **قدر** الكلام فيه كالكلام في الاول
فقد ظهر السائل بانقطاعه **والصحيح** انه لا ينقطع الا بالعجز عن اقامة
الدليل وكونه انتقل الى حكم شرعي كالاول مجرد دعوى طردي غير مؤثر في عدم
التمكين لان الواجب على ملتزم امر اثبات ما يتوقف عليه غرضه كثرت مقدماته او
قلت على ان مقدماته ربما تكون اول بان ثبت بالاجماع او النص الجلي الواضح واختاره
الغزالي اتباع عرف المكان الذي هو فيه ومصطلح اهله **واختار** الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني الانقطاع عند ظهور المنع وعدمه عند خفائه لظهوره عادة
واذا اقام المعلل الدليل فانه لا ينقطع السائل ح في الاصح اذ لا يلزم من صورة
دليل صحته فيطالب بصحة كل مقدمة من مقدماته وهو شغب وقيل ينقطع
لان اشتغاله باقامة المعلل دليلا على المقدمة الممنوعة اشتغال بالخارج عن
المقصود وربما تعويقه اذ المقصود لا يحصل الا بعد طال الزمان **قلنا لا نسلم**
او قصر وثانيهما التقسيم وهو عام الورود في جميع المقدمات وانما خص ذكره بهذا
النوع لتقدمه على ساير الانواع التي يصح وروده فيها وهو منع احد محتمل اللفظ
المسوى في ظاهر السطر اما مع السكوت عن الاخر اذ لا يضره واما مع تسليمه
وبيان انه لا يضره وقد اختلف في قبوله فقال قوم لا يقبل اذ لعل الممنوع غير

مراده والصحيح قبوله اذ به يعين المراد وله مدخل في التضييق عليه ولكن شرطه
اى شرط القبول ان يكون منعا لما يلزم المستدل بيانه ومثال في الصحيح
الحاضر العاقد لما ان يقال تعذر الماء سبب صحة التيمم فيتيمم فيقال المراد تعذره
مطلقا سبب او تعذره في السفر او المرض الاول ممنوع والثاني ما نعدم في المسح الاسلا
من الابحاث وجوابه مثله ومثال ما لم يحصل فيه شرط القبول ان يقال في
الملتجي الى الحرم القتل العمد العدوان سبب للقصاص فيقال مع مانع الالتجاء الى الحرم
او دونه والاول ممنوع وانما لم يقبل لانه طالب المعلل ببيان عدم كونه مانعا وذلك لا يلزمه
لان دليله افاد الظن ويكفيه ان الاصل عدم المانع وذلك لا يلزمه فكان بيان
المانعية على السائل النوع الرابع من الاعتراضات وهو الوارد على المقدمة
القائلة وعلته كذا وهو عشرة اصناف لان القدح في كون الوصف علة لحكم الاصل
اما في وجوده او في عليته وهذا اما بنفي العلية صريحا بالمنع المجرد او ببيان عدم
التاثير واما بنفي لازمها واللازم المختص بالمناسبة اربعة الافضاء المصلحة وعدم
المفسدة والمعارضة والظهور والانضباط بنفي كل واحد سؤال وغير المختص
اما الاطراد فنفيه بعد القوادح كسر وبدونه نقض واما عدم المعارضة
بعين اخر فنفيها سؤال اولها منع وجود العلة في الاصل نحو ان يقال
في القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فيوجب القصاص كالمحدد فيقال لا نسلم انه
في الاصل قتل عمد او عدوان وجوابه اثبات وجوده بما هو طريقه من حس
او عقل او شرع فيقول المستدل هو قتل حسا وعمد عقلا بامارته وعدوان شرعا
لتحريمه ثانيها منع عليتها يعني منع كون ما ادعاه المستدل علة علة منعا
مجردا وقد اختلف العلماء في قبوله فذهب بعض الى انه لا يقبل لتمام حد
القياس باركانه والمختار قبوله لان رده يصحح كل وصف طردي والالحاق
الجامع بظن صحته لان ظن صحته ماخوذ في حقيقة القياس وقد استدل الرادون
بان الاكتفاء به اى بالمنع المجرد عن الابطال دليل صحة الممنوع لان طرق بطلانه
مما لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو وجده لاظهره عادة قلنا لا نسلم ان
عدم التعرض يدل على عجز من المعترض فلعله لعدم التزامه بيانه من التصحيح والابطال
لمجرد الطلب واما قياسه على العقليات من حيث ان العجز عن ابطال المعترض عن دليل
النقيض ليس بصحيح لها فيها سد اذ ليس وجه بطلانها ولا طريق اثباتها
ظاهرا وهاهنا السبر اسهل طريق لاثباته فيناسب للمعترض ان يجعله كالمذكور
ويسعل بابداء علية وصف اخر وجواب هذا المنع الاثبات للعلية باحد
المسالك التي تقدمت فيرد على كل ما يليق به من الاسئلة فيرد على ظني الاجماع
كقولنا اجمعوا على انه لا يجوز رد الثيب الموطوءة مجانا لان عمر وزيدا اوجبا

نصف عشر

نصف عشر القيمة وفي البكر عشرها وعلي رضي الله عنه منع الرد من غير نكير منع
وجوده لتصريح المخالف او منع دلالة السكوت على الوفاق او الطعن في سنده
اما بالمطالبة بتصحيحه او بان فلانا نقله وهو ضعيف لخلل في عدالته او ضبطه
او غير ذلك ومعارضته اما باجماع مثله ومتواتر ظني الدلالة او احادي قطعيها
لا بقياس او احادي ظني الدلالة الا ان يكون الاجماع ظنيا فيهما ويرد على ظاهر الكتاب
كما يستدل بعموم البيع في قوله تعالى واحل الله البيع على جواز بيع الغائب الاستفسار
كان يقال ما معنى احل فانه بمعنى للجعل في المحل وبمعنى لجعل الشيء حلالا غير حرام
ومنع ظهوره في الدلالة بخروج صور لا تحصى ومنع عمومه كان يقال لا نسلم ان
اللام للعموم لمجيئها للعموم والخصوص وتاويله بالدفع عطفا على الاستفسار بانه وان
كان ظاهرا في شمول ذلك البيع لكنه يندرج تحت نهي عن بيع الغرر وهذا اقرب
لعدم التخصيص فيه او لقلته فصار به المحمل راجحا والا فلا اقل من ان يعارض ظهوره
فيبقى مجملا ومعارضته باية اخرى او بحديث متواتر والقول بالموجب كان
يقال حل البيع مسلم ولكنه لا يقتضي صحته ويرد على ظاهر السنة كما اذا استدل
بقوله عليه السلام امسك اربعا وفارق سائرهن على ان النكاح لا ينفسخ ما ذكر من الاسئلة
الواردة على ظاهر الكتاب كالاستفسار عن معنى الامساك والمفارقة اما لو قال
ان اردت بالامساك تجديد العقد فممنوع او معه فغير مفيد فليس باستفسار بل سؤال تقسيم
ومنع الظهور اذ ليس في الخبر صيغة العموم او لانه خطاب بامساك عشر ان اربعا
من نسوته وهو خاص فلا يكون ظاهرا في عدم انفساخ النكاح على العموم او لانه
ورد على سبب خاص ويجوز ان يكون تزوجهن مرتبا فامر بامساك الاوائل ومفارقة
الاواخر والتاويل بان المراد بتجديد نكاح الاربع لان الطارئ كالمبتدا في افساد
النكاح كالرضاع وهذا التاويل ان لم يجعل المحمل المرجوح راجحا فلا اقل من ان
تعارض الظهور فيبقى مجملا والمعارضة بنص اخر والقول بالموجب كان يقال
سلمنا الامساك لكن بشرط تجديد عقد وان الدلالة على نفي هذا الاشتراط
والطعن في السند كما وهذا حيث اثبت العلية بما ذكر من الاجماع الظني وظاهر
الكتاب والسنة وان اثبتت بتخريج المناط ورد عليه ما سياتي من عدم الافضاء
وعدم الظهور وعدم الانضباط والمعارضة وما تقدم من انه مرسل او غريب او شبه
ثالثها عدم التاثير وهو ابداء ان الوصف او جزءا منه لا اثر له في اثبات الحكم
وله عند الجدليين اقسام اربعة لانه اما ان يظهر عدم تاثير الوصف مطلقا
وقيد بنفي الوصف يعني يسمى عدم التاثير في الوصف وهو اقوى مما بعده في
ابداء عدم العلية نحو الصبح لا تقصر صلاته فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقال

عدم القصر لا نسبة له الى عدم تقديم الاذان ولذلك استوى المغرب وغيره مما يقصر
في ذلك **او** يظهر عدم تاثيره **في** ذلك **الاصل** بالاستغناء عنه بوصف اخر **وقيد**
به يعني سمي عدم التاثير في الاصل نحو الغايب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه
كالطير في الهوى فان كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة فلا تاثير له
في مسئلة الطير اذ العجز عن التسليم كاف في نفيها ضرورة استوى المرئي وغيره
فيها **او** يظهر في الوصف المعلل به عدم التاثير **لقيد** من قيوده في الحكم
وقيد هذا القسم **بنفي الحكم** بان سمي عدم التاثير في الحكم كقول بعض الحنفية
في المرتد المتلف لمال المشرك اتلف مالا في دار الحرب فلا ضمان عليه كساير
المشركين فان كونه في دار الحرب غير موثر عندهم لاستواء الاتلاف فيها وفي دار
الاسلام في عدم وجوب الضمان **او** يظهر عدم تاثير الوصف المذكور **في الفرع**
بان لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا **وقيد به** يعني سمي هذا
القسم عدم التاثير في الفرع نحو زوجت المرأة نفسها من غير كفو بغير اذن وليها
فلا يصح كما لو زوجها وليها من غير كفو فان كونه غير كفو بغير اذن وليها فلا يصح
لا اثر له في عدم صحة تزويج المرأة نفسها وان ناسبه اذ النزاع في تزويجها نفسها
من كفو ومن غيره واقع والحكم فيهما واحد وانما قيد كل واحد من اقسام عدم التاثير
الاربعة بما قيد به **تميز البعضها عن بعض** وتسهيلا للتعبير عنها
باختصار **فيل يرجع الاول والثالث الى منع العلية** اذ يرجع الاول الى المطالبة
بكون عدم القصر علة والثالث الى المطالبة بعليته كونه في دار الحرب وقيل الى
ابدا علة هي اتلاف الحربي مطلقا فيكون راجعا الى المعارضة في الاصل **و** يرجع
الاخران وهما الثاني والرابع **الى المعارضة في الاصل** فان كونه غير مرئي عورض
بابدا علة اخرى هي العجز عن التسليم وتزويجها نفسها من غير كفو عورض بتزويجها
نفسها مطلقا والمطلق غير المقيد **ورد بالفرق بين الدليل على عدمها وطلب
دليلها** وحاصل الاول والثالث ليس مجرد منع العلية ليدل عليها بل اثبات عدم
عليه الوصف مطلقا او في ذلك الاصل **و** بالفرق **بين الدليل على عليه الغير
واحتمالها** وحاصل الثاني والرابع ليس مجرد المعارضة في الاصل بابداء ما
يحتمل ان يكون علة بل اثبات ان العلة هي ذلك الغير فالفرق واضح بين والجواب
عن هذا الاعتراض باقسامه على القول برجوعها الى ما ذكر ظاهر اذ جواب كل
قسم جواب ما رجع اليه وهكذا على الفرق اما فيما يرجع الى منع العلية فلان
الاستدلال على عدمها لا ينافي منعها بل يوكده ويقويه واما فيما يرجع الى المعارضة

في الاصل فيخرج من

في الاصل فيخرج من اجوبتها منع وجود ما ابداه المعترض لاقامة الدليل على تنبيه
القبيل الطردي في العلة ان المستدل معترفا بكونه طرديا فالمختار رده لانه يعود
بالجزء الاخر واما اذا لم يعترف بطرديته فالمختار عدم رده لجواز فصل الغرض الصحيح
كدفع النقض الصريح الاسهل او النقض المكسور الاصعب فان الصريح ليس فيه الا بيان
نقض الوصف اعني ثبوته في صورة مع عدم الحكم فيها والمكسور فيه بيان عدم تاثير بعض
اجزاء الوصف في صورة وبيان نقض البعض الاخر فكان الثاني اصعب على المعترض
من الاول وقيل مردود لانه لغو كما اذا اعترف بطرديته والفرق ان اعترافه
بطرديته صير الباقي هو العلة فينتقض لا غير فلم يكن في ايراد ما اعترف بطرديته
ذلك الغرض رابعها **القدح في الافضا الى المقصود بالحكم** وهو محتمل المنع
الافضا وليبان عدمه وهو سوالان وكذا القدح في المناسبة والظهور والا
نضباط مثاله تعليل تأبيد حرمة مصاهرة المحارم بالحاجة الى ارتفاع
الحجاب ووجه المناسبة ان التحريم المويد يفضي الى دفع الفجور من جهة رفعه
للطمع المفضي الى الفكر والنظر المفضي الى الفجور فيعترض بان تابيد التحريم لا يفضي
الى دفع الفجور بل ربما افضى اليه لكونه عبارة عن سد باب النكاح والمنع منه
والانسان حريص على ما منع منه **والجواب ببيانه** اي الافضا كان يقال التابيد
مانع عما ذكر عادة اذ بالدوام يصير كالطبع فلا يبقى المحل مشتهى كالامهات خامسها **القدح
في المناسبة بلزوم مفسدة راجحة او مساوية** اذ المناسبة تنعدم بالمعارضة لما سبق
والجواب بالترجيح للمصلحة اما **تفصيلا** بان هذا اخذ اي القطعي او الكثر اعتبر
نوعه في نوع الحكم وذلك حاجي وظني او اقلي او معتبر جنسه في نوع الحكم او جنسه او نحو ذلك
او اجمالا بلزوم التعبد المحض لولا اعتبار المصلحة وهي معتبرة وجوبا كالتفضل امثاله
فسخ البيع في المجلس ما لم يتفرقا الدفع ضرر المحتاج اليه فيعارض بمفسدة ضرر
الاخر فيرجح بان الاخذ يجلب نفعا ودفع الضرر اهم للعاقل من جلب النفع ولذا
يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع وكذا التخلي للعبادة افضل لما فيه من تزكية
النفس فيقال يفوت مصالح كايجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة فيرجح الاول بان
مصلحة العبادة لحفظ الدين وهذا لحفظ النفس او النوع والعقاب في المصلحتين
لافضائه الى ترك المنهي وهو اربح من العبادة سادسها وسابعها **عدم ظهوره** وعدم
انضباطه اما عدم الظهور ومعناه كون الوصف غير ظاهر فكالرضى في العقود والقصد
في الافعال التي تترتب عليها حكم شرعي كالقصاص واما عدم الانضباط ومعناه
كون الوصف غير منضبط وكالتعليل بالحكم والمصالح من الحرج والمشقة والزجر
اذ مراتبها بحسب الاشخاص والازمان غير محصورة فلا يمكن تعيين قدر منها

وجوابهما بالبيان والضبط يعني انه يجاب عن السوال الاول ببيان ان ذلك الوصف
ظاهر في نفسه ان امكن او لصفة لصفته ظاهره كصيغ العقود في الرضى او فعل يدل
عليه عادة كاستعمال الجارح في المقتل في القصد وعن الثاني ببيان انه منضبط في نفسه
او لضبطه بوصف كالمشقة بالسفر ثامنها النقض وقد عرفته انا شروط
العله فهو وجود العله مع عدم الحكم في بعض الصور ولا يجب على المستدل الاحتراز
عنه بذكر قيد يخرج محل النقض على المختار لا اولا اي النقض ولا المعارضه
لكونه دليلا لعدم العليه وهو بالحقيقه معارضه والمعارضه لا يجب على المستدل
نفيها قبل ورودها كما يجي ان شا الله تعالى وقد استدل بان ذلك القيد المحترز به لا
يدفع النقض اذ يقول السايل هذا وصف طردي والباقي منتقض وفيه بحث
لان دفع النقض الصحيح الاسهل الى النقض المكسور الاصعب غرض صحيح كما سبق
وقيل يجب الاحتراز دفعا للنقض وقيل يجب في غير المستثنيات وهي ما
يرد على كل عله كالعرايا يرد على كل عله للربا من القوت والطعم والكيل اذ لا يتعلق الاحتراز
بتصحيح مذهب وابطال اخر والجواب لهذا الاعتراض امور
ثلثه احدها منع وجوده اي الوصف في صورة النقض والاصح ان للسايل
اثباته مطلقا بان يستدل على وجوده بعد المنع او قبله ليتم الابطال للدليل وقد
مكن منه فليمكن من متمماته وقيل لا يكون له ذلك للانتقال اي الى الاستدلال
وفيه منع سلف وقيل لا يكون له اثبات في الشرعي يعني حيث يكون الوصف
المعلل به حكما شرعيا للظهور اي لظهور الانتقال فيه بخلاف ما اذا لم يكن حكما
شرعيا فان له اقامة الدليل على وجوده في صورة النقض لظهور كونه متمما لمطلوبه
لا انتقالا الى مطلوب اخر وقيل ليس له ذلك ما وجد له في القدح طريقا اولى
من النقض والاختار للضروره لان غصب المنصب والانتقال انما ينفيان استحسانا
فاذا وجد الاحسن لم يرتكبهما والا فالضروره تجوزهما فان كان المستدل قد دل
عليه اي على وجود العله في الاصل بما اي بدليل وجد في محل النقض ثم منع وجودها
بعد النقض في محله انتقل السايل على الاصح الى نقضه فيقول ينتقض
دليلك لوجوده في محل النقض بدون مدلوله لان القدح في دليلها قدح فيها
لاحتياجها الى مسلك صحيح والقدح في العله مطلوب السايل فلا انتقال وقيل
لا يكون له ذلك للانتقال من نقضها الى نقض دليلها قلنا هو متمم
للابطال لا انتقال هذا اذا ادعى انتقاض دليل العليه معينا واما اذا ادعى
احد الامرين غير معين بان مال الى الزام احد النقضين اما نقض العله او نقض
دليلها وكيف كان لا تثبت العليه اما على الاول فلان النقض يبطلها واما على الثاني
فلانها لا تثبت الا بمسلك صحيح فسموع ذلك الالزام من السايل بالاتفاق

لانعدام الانتقال

لان عدم الانتقال فيه ظاهر والثاني من الاجوبه منع التخلف بان يقول لا اسلم
عدم الحكم في صورة النقض والاصح ان للسايل الاثبات للتخلف باقامة الدليل عليه
ليحصل مطلوبه وقيل للانتقال وقيل لا الا ما وجد طريقا اولى بالقدح
والاجاز كما تقدم والثالث ابداء مانع معارض في محل النقض اقتضى
نقيضا للحكم كنفي الضمان للضمان او ضدا له كالحرمه للوجوب وذلك اما
لتحصيل مصلحه كالعرايا المفرده بيع الرطب بتمر مثله خرصا فيما دون خمسه
اوسق اذا اوردت نقضا على الربويات لعموم الحاجه الى الرطب والتمر
وقد لا يكون عندهم ثمن اخر وكما في ضرب الديه على العاقله اذا اورد على ان شرع الديه
للزجر الذي سابقه عدم الوجوب عليه لمصلحه اوليا المقتول مع عدم قصد القاتل
ومع كون اوليائه يغنمون بكونه مقتولا فيغرمون لكونه قاتلا او دفع مفسده كما
في تناول المضطر الميته اذا اورد على حرمتها لقذارتها الدفع مفسدة هلاك النفس
وهو اعظم من اكل المستقذر وهذا كله ان لم يكن العله بعام ظاهر فيها والا فيعم
العام بغير محل النقض ولا يحكم بالتخلف لان تخصيص العام اهون من تخصيص العله
التخصيص فيه دونها تاسعها الكسر وهو نقض الحكمه وقد سمعت انه لا يسمع
الا اذا كان قدر الحكمه في صورة التخلف مساويا لقدر الحكمه المقتضيه للحكم او زايدا
عليه ولم يثبت حكم اخر اليق بتحصيلها والاصح هو كالنقض جوابا وسوالا
وردا واختلافا فيجاب اولا بمنع وجود المعنى وثانيا بمنع عدم الحكم لسلا يتحقق واذا
تحقق اجيب بابدا المانع ونفي تمكين المعترض من الدلاله على وجود المعنى اربعه
مذاهب ومن الدلالة على وجود الحكم ثلثه مذاهب وفي وجوب الاحتراز
عن الكسر في ضمن الاستدلال مذهبان ولتفاوت قدرها اي الحكمه كما
كان منع الوجود لها هنا اظهر منه في النقض ويزداد الكسر بجواز ثبوت
حكم اولى بها اي بالحكمه جوابا ليس من اجوبه النقض فيقال لم لا يجوز ان ثبت
حكم في محل النقض هو اولى بالحكمه كالقصاص للزجر عن القتل المعلل به وجوب القطع
كما تقدم عاشرها المعارضه في الاصل تكون من جهة السايل بما يصلح
من الاوصاف للعليه مستقلا او قيدا اما الصالح للاستقلال فيحتمل ان يكون
علة مستقله دون الاول وان يكون جزا فيكون مع الاول علة مستقله كان يعلل
حرمة الربا بالطعم فيعارض بالقوت او الكيل واما الصالح لان يكون قيدا فيحتمل
ان يكون جزا من الاول فينتفي استقلاله كان يعلل القصاص في المحدد بالقتل العمد
العدوان فيعارض بكونه بالجارح وقد اختلف في قبول هذه المعارضه والاصح قبولها
لئلا يلزم التحكم بيان ذلك ان المبدا ايصلح علة مستقله وجد الكمال ان المدعى عليه
وثبوته كذلك فحصول احدهما دون الاخر تحكم قالوا المتعديه راجحه بالاتفاق

لان الاصل اعمال العلل وتوسعة الاحكام قلنا هذا يقتضي اثبات العلية بالتوسعة
ولا نسلم دلالة التوسعة الحاصلة بوصف على العلية له لما فيه من شائبة
الدور حيث لو توقفت التوسعة على العلية والعلية على التوسعة وانما تصلح التوسعة مرجحة
بعد ثبوت علية الوصف بنحو المناسبة واما وهي في حيز المنع فلا لان الكلام والبحث
في انه قد ثبت علية وصف المستدل ام لا وان سلم ان ذلك يدل على العلية او انه لمجرد
الترجيح لثبوت العلية بالمناسبة ونحوها عورض بترجيح وصف المعارضة بمخالفة
الاصل مع الالغاء والموافقة مع الاعتبار يعني انه يحصل مع الالغاء
لوصف المعارضة مخالفة الاصل وهو انتفاء الاحكام ويحصل مع اعتباره موافقة
الاصل وهو الجمع بين دليلي المعلل والمعارض حيث اعتبر كل من وصفيهما ولو
بالجزئية فلا يرد ان اعتباره مبطل لاعتبار وصف المستدل فكيف يكون جمعا بينهما
لان المراد الجمع في الجملة ولو بوجه ما ولو في صورة الجزئية لا في صورة استقلال كل منهما
ولنا ايضا على صحة قبولها النقل لان بحث الصحابة كان جمعا بين
اصل وفرع في حكم بمعنى يقتضيه وصف وفرقا بين اصل وفرع بتخصيص بمعنى
وصف اخر يعرف ذلك من سمع تفاصيل الاثار وذلك اجماع منهم على جواز ابداء وصف
فارق في معارضة وصف جامع اعتبره معلل وقبوله قيل في الاحتجاج للدافع
المفروض الاستقلال لكل مما ادعاه المعلل والسائل اما فيما يصلح مستقلا
مستقلا فظاهر واما فيما لا يصلح الاجزاء فلان ما يدعيه السائل علة وهو المجموع
المركب من وصف المعلل وما ابداه لا ينافي علينا عليه الجزء الاول الذي يدعيه المستدل
علة بالاستقلال فتتعدد العلل لما تقدم فلا تكون المعارضة قادحة
فلا تقبل قلنا بل هو اي الاستقلال احد محتملات اما في الصورة الاولى فانه يحتمل ان
العلة هي الطعم وانها القوت او الكيل وانها المجموع واما في الصورة الثانية فيحتمل ان
العلة هي الجزء الاول كالقتل العمد العدوان وانها المجموع المركب منه ومن كونه بالجارح فالجائز
اي بالاستقلال في مقام الاحتمال اما اذا [illegible] عليه وصف المعلل بشرائطها
فانها لا تبطل باثبات علة اخرى لذلك الحكم لجواز ثبوت الحكم بعلل شتى فكيف [illegible] بمجرد
الدعوى للعلة الاخرى وانها في المعنى ترجع الى منع العلية لان كلا منهما انما يعول بعلية وصفه
فقط واذا تقرر انها مقبولة فنقول اختلف في انه هل يلزم المعترض في الوصف
الذي ابداه بيان نفيه عن الفرع اولا والمذهب على ثلاثة اقوال اولها اللزوم لينتفع دعوى
التعليل به لثبوت الحكم فيه اي في الفرع وهو مطلوب المستدل وثانيها
عدمه للهدم اي عدم استقلال وصف المعلل وذلك غرض السائل وثالثها اللزوم
بيان نفي وضعه عن الفرع ان تعرض للنفي بان ذكره صريحا للوفا بما التزمه

والانقدم عرضه

والا فقد تم غرضه من الهدم لكونه فذاك بما لا يتم معه الدليل وبيان عدم الحكم في الفرع
خارج عن غرضه لانه لو ثبت بدليل اخر لم يكن الزاما له وربما سلمه وهذا هو المختار
واختلف ايضا في احتياج السائل الى اصل يبين تاثير وصفه الذي ابداه فيه حتى يصل
كان تقول العلة الطعم دون القوت كما في الملح فقيل يحتاج والمختار انه لا
يحتاج اصلا لانها من المعارضة للصد عن التعليل
المعلل وهو يتم بمجرد تبيينه ما ابداه فلا يلزم بيان عليته اما لهدم استقلال علة
تؤثر في اصل اصلا واما باحتمال تاثير المبدا بالتاثير لجواز ان لا يكون علة فلا
الى الشهادة اصل اخر والاحتمال كاف لانه لا يدعي عليته حتى يحتاج قيل ولان اصل المعلل اصل السائل بان تقول العلة القوت دون
الطعم وكلاهما كما في البر بعينه فمطالبته باصل مطالبة له بما قد تحقق حصوله
وفيه شيء لان الكلام في تاثيره فيه فلا بد لبيانه من اصل اخر والجواب
لهذا الاعتراض من وجوه هي اما منع وجوده اي وصف السائل كان يعارض الكيل
بالادخار فيقول المعلل العبرة بزمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكن مدخرا
او منع تاثيره بان يقول المستدل لا اسلم تاثير ما ابديت وهلم الدليل على تاثيره وهذا
وهذا انما يسمع من المستدل ان لم يثبت وصفه بالسبر اما اذا اثبت عليه وصفه
بالسبر كان الوصف دخل في السبر لمجرد احتمال كونه مناسبا لان السبر يحقق بابطال
ما عدا المستبقى من غير بيان لمناسبته سيم المعارضة بابداء وصف اخر يحتمل العلية
والمناسبة لانه مثله فلا يسمع من المعلل مطالبة السائل بالتاثير او منع ظهوره او
منع انضباطه او بيان عدمهما بان يبين المعلل ان ما ابداه السائل غير ظاهر او غير
منضبط وهذه الاربعة لما تقرر من ان الظهور والانضباط شرط
في الوصف المعلل به فلا بد في دعوى صلوح الوصف علة من ساهما وللمعاداة ان يطالب
ببيان وجودهما وان بين عدمهما او بيان انه اي الوصف الذي ابداه السائل عدم
معارض في الفرع وعدمه طرد ولا يصلح للتعليل مثاله في قياس المكره
على المختار في القصاص بجامع القتل ان يقول سائل هو معارض بالطواعية اذ العلة
هو القتل معها فيجاب بانها عدم الاكراه والاكراه مناسب لعدم القصاص مع
عدم معارض للقصاص وليس من الباعث في شيء هذا ان سلم ان الاكراه معا
رض لثبوت الحكم في الفرع ومناسب لعدمه لانه في حيز المنع اذ المناسب لعدم
الحكم هو الاكراه السالب للاختيار بالكلية وهو معدوم في الفرع او بيان الغائه
اما في جنس الحكم المعلل به وان كان مناسبا لبعض الاحكام كالذكورة في باب العتق
او بيان استقلال وصفه اي وصف المعلل في صورة ما بظاهر او اجماع نحو ان
يقال في يهودي صار نصرانيا او بالعكس بدل دينه فيقتل كالمرتد فتعارض
بان العلة في المرتد الكفر بعد الايمان فيجاب بان التبديل معتبر في صورة

لحديث البخاري من بدل دينه فاقتلوه هذا اذا لم يتعرض للتعميم فلو قال انت
اعتبار كل سدل للحديث لم يسمع لكونه خروجا من القياس الى النص وعمومه
لا ينضر المستدل لجواز ان لا يقول بهو او الخصم بالعموم او غير ذلك مما يمنع التمسك
بالعموم ولا يكفي في الغا الوصف الذي ابداه السايل وجود الحكم في صورة دون
الوصف المبدى المعارض به بجواز التعدد في العلل وعدم وجوب الانعكاس
ولذلك يفيده اي هذا الطريق الذي هو الاكتفا وجود الحكم في صورة دون وصف
السايل ابدا السايل في تلك الصورة الوصف خالف لوصف المعارضه وقايم مقامه
فيكون وصف المستدل في كل صورة جزا من العله لا مستقلا على ما زعم وكذا لو لحد
من الوصف المعارض وما يقوم مقامه فيكون ح معتبرا لا ملغى ويسمى هذا
النوع تعدد الوضع لتعدد اصل العله لثبوتها مع احد القيدين في اصل ومع الاخر
في اخر كما قيل في امان العبد للحربي امان من مسلم عاقل كامان الحر لان لا
سلام والعقل مظنتان لاظهار مصلحة بذل الامان فيعارض الحريه لانها مظنه
فراغ القلب للنظر فاظهارها معها اكمل فيقول المستدل الحريه ملغاة لاستقلالها
في العبد الماذون له من سيده في القتال فيقول المعترض خلف الاذن الحريه
فانه مظنه لبذل الوسع في ما تصدى له من مصالح القتال او لعلم سيده بصلاحيته
لاظهار مصالح الايمان وجواب تعدد الوضع الغا المعلل ذلك الخلف في
صورة اخرى فاذا ابدا خلفا نكذلك وهلم جرا الى ان يتفق لاحدهما فان وجد المعلل
صورة لا خلف فيها تم الغاوه والا عجز ولا يكفي في اثبات استقلال وصف
المعلل وابطال وصف المعارضه بيان ضعف الحكمه فيه مع تسليم المظنه
نحو الردة علة القتل فتعارض بانها العله مع الرجوليه لانها مظنة الاقدام
على قتال المسلمين فيجاب بان الرجوليه لا تعتبر وان كانت مظنة للاقدام والا لم يقتل
مقطوع اليدين اذ احتماله فيه اضعف منه في النسا فهذا جواب لا يقبل
من المعلل لتسليمه ان الرجوليه مظنه معتبرة شرعا فان ترفه الملك في السفر لا يمنع
رخصته لان مقدار الحكمه غير منضبطه ولا يكفي المستدل ايضا الترجيح لوصفه
بوجه من وجوه الترجيح جوابا عن المعارضه كما ظن اذ لا يدفع اولوية استقلال
وصفه احتمال الجزئيه ولا بعد في ترجيح بعض الاجزا على بعض فان القتل في العليه
اقوى من العمد والعدوان ولا الترجيح بكونه وصفا متعديا للاتفاق على التعليل
بالمتعديه والاتساع وكون الاخر قاصرا للاتفاق عليه ولا الاتساع وهذا كله ان
لم يدع المعترض استقلال وصفه والا كان الترجيح مبطلا لوصفه وهو
ظاهر وهل يجب على المعلل الاكتفا باصل واحد قيل لا وجوبه لحصول الظن به

فالزيادة لغو والصحيح جواز تعدد الاصول لان الظن يقوى به والتقوية مقصودة
وبعد تعدده اختلف في اقتصار المعارض على اصل واحد على قولين احدهما
الجواز لان ابطال جزء كلام المعلل ابطال له لان تقسله الحاق الفرع بجميع الاصول
وهو يبطل بالفرق بينه وبين احدها وثانيهما وهو المختار عدم
الجواز اذ يكفي المعلل في اثبات مطلوبه سلامة اصل واحد فان لم يقتصر المعارض
على واحد اما لوجوبه او تبرعا منه ففي اقتصار المستدل قولان كذلك اي
كالخلاف الاول فقيل يكفيه دفع المعارضه عن اصل وهو المختار اذ يحصل به مطلوبه
وقيل لا يكفيه لانه التزم الجميع نصا رحد عاله بالعرض فلزمه الذب عنه
والمعارضه في الاصل منها سوال التعدية وهو بيان وصف في الاصل عدي
الى فرع مختلف فيه كوصف المستدل فيقول المعترض للمستدل ما
عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما ابديته وليس احدهما اولى
من الاخر كتعليل المستدل في البكر البالغ بكر فتجبر كالصغيره فتعارض بالصغر
فانه يتعدى به الحكم الى الثيب الصغيره كما تعدى بذلك الى البكر البالغ وكان من
المعارضه في الاصل مع زيادة التعرض للتساوي في التعديه دفعا للترجيح وربما
يذكر هنا سوال التركيب وهو راجع الى منع حكم الاصل او منع العليه ان كان مركب الاصل
او الى منع الحكم او منع وجود العله في الفرع ان كان مركب الوصف فليس سوالا
برأسه والامثله قد عرفت ولاشتهار هذين السوالين باسمهما افردهما بعد
ليوفى بالعدد وكان عده الاسئله باعتبارهما خمسه وعشرين النوع الخا
مس ما يرد على دعوى وجود العلة في الفرع اما بمنع وجودها او معارضتها او
دفع مساواتها باعتبار ضميمه في الاصل او مانع في الفرع فرق وباعتبار
نفس العلم اختلاف في الضابط او في المصلحه فانحصرت اصنافه بحسب الوجود
خمسة اولها منع وجوده في الفرع كتوهم في امان العبد امان صدر عن اهله
كالعبد الماذون له في القتال فيقال لا نسلم اهليته له والجواب ببيان ما يريد
بالاهليه ثم بيان وجوده بحس او عقل او شرع كما تقدم في منع وجوده في الاصل بسوال الريد
بها كونه مظنه لرعايه مصالح الايمان وهو باسلامه وبلوغه كذلك بدلالة العقل
ثم الصحيح ان السايل لا يمكن من تفسير ذلك الوصف وتقريره بوجه اخر بيانا لعدمه
لئلا ينتشر الجدال بالاشتغال وثانيها المعارضه في الفرع بما يقتضي خلاف الحكم
فيه سوا كان ذلك المقتضي نصا او مسلما للتنقيض كان يقول المعترض ان اقتضى
وصفك ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه ويرف دليلك
ثم يثبت المعترض وصفه باي مسلك من مسالك العله ليكون كالمعلل في وصفه
نفسه فتنقلب الوصفتان والمعارضه في الفرع هي المراد بالمعارضه مع الاطلاق اذا

في باب القياس بخلاف المعارضة في الاصل فانها تفيد والمختار قبولها
لئلا تبطل الفائدة من المناظرة وهي ثبوت الحق لانه لا يتحقق ثبوته ما لم يعلم عدم
المعارض قيل فيه قلب للمناظرة وخروج عما قصداه من معرفة صحة نظر المستدل
في دليله قلنا بل مقصودها هدم لدليل المعلل كانه قال عليك بابطال دليلي ليسلم
دليلك وانما يكون قلبا لو قصد به اثبات ما يقتضيه وكيف يقصد بالمزكي وهو معارض
بدليل المعلل والجواب بما يرد على المستدل من جميع الاسئلة السابقة مع تعريتها
وقد يجاب عنها بالترجيح والمختار قبوله للاجماع على وجوب العمل بالراجح
وقيل لا يقبل لان المعتبر حصول اصل الظن لا تساوي الحاصل منهما والا فلا
معارضة لامتناع العمل به وعلى المختار قيل يجب الايماء الى الترجيح في متن الدليل اذ
العمل به فلا يثبت الحكم من دونه والمختار لا يجب الايماء اليه ابتداء
لان الترجيح خارج عن الدليل وشرط لدفع المعارض اذا ظهر لا مطلقا فلا يجب ذكره
في الدليل ثالثها الفرق وهو ابدا خصوصية في الاصل هي شرط او في الفرع
هي مانع فهو راجع الى احدى المعارضتين لان له ان لا يتعرض لعدم الاولى في الفرع
فيكون معارضة في الاصل لان المعلل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض علته
مع خصوصية لا توجد في الفرع وله ان لا يتعرض لعدم الثاني في الاصل فيكون معارضة
في الفرع وصفا مقتضيا لنقيض الحكم الذي اثبته المعلل ولا يستند الى اصل لا محالة
وهو معنى المعارضة في الفرع فان تعرض لعدمها في الاخر كما اوجبه البعض
فاليهما يرجع الفرق بالمعنيين اما الاول فلان ابدا الخصوصية التي هي
شرط في الاصل معارضة في الاصل وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه واما
الثاني فلان بيان وجود مانع في الفرع معارضة فيه وبيان انتفائه في الاصل اشعار
بان العلة هي ذلك الوصف مع عدم هذا لا ذلك وحده فكان معارضة فيه
حيث ابدا علة اخرى لا توجد في الفرع ولابد من بيان تحققه وطريق كونه
مانعا او شرطا على نحو طريق اثبات المستدل علية الوصف المعلل به من التاثير
والاسقاط لسم المعارضة رابعها اختلاف الضابط اي مناط الحكم
مظنة كان او حكمة في الاصل والفرع مثاله قولهم شهود الزور
تسببوا للقتل فيقتص منهم كالمكره فيقال الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع
الشهادة ولم يعتبر تساويهما في المصلحة والجواب من وجهين اما بصلوح
القدر المشترك كالتسبيب مظنة لكونه منضبطا عرفا او بتساوي الافضا
او ارجحيته في الفرع فيبين المعلل ان افضاه في الفرع مثل افضائه في الاصل
او ارجح منه فيجب التعدية كما اذا كان الاصل هو المغري للحيوان على القتل

لان المانع عن الشي نقيض العلة فيكون المانع في الفرع [illegible]

فلا شك ان افضا

فلا شك ان افضا التسبيب بالشهادة اقوى منه بالاغرا فثمة داع كاسماع اوليا
المقتول من المشهود عليه بالقتل وهنا مانع كنفرة المغرى عن الادمي وعدم علمه
بالاغرا فلا يضر اختلاف اصل التسبب فيتم القياس لا انه يجاب عن هذا السؤال
بالغا التفاوت فيقال في المثال المذكور التفاوت ملغى في القصاص
لمصلحة حفظ النفس فان المفضي الى الموت كقطع الانملة والاشد افضا كضرب
الرقبة سيان في القصاص لانه لا يلزم من الغا فارق معين الغا كل فارق فقد الغى
علم القاتل وذكوريته وصحته وعقله لا اسلامه وحريته فيقتل العالم والذكر
والصحيح والعاقل بمن لم يكن كذلك ولم يقتل الحر بالعبد والمسلم بالكافر خامسها
اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع كقول المعلل يحد باللواط
كالزنا لانه ايلاج فرج محرم في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا فيقال المصلحة في الزنا منع
اختلاط النسب المفضي الى عدم تعهد الاولاد وفي اللواطة منع رذيلة وربما تساويا في
نظر الشارع وحاصله كالفرق لان ابدا خصوصية في الاصل كانه قال
بل العلة ما ذكرت مع كونه موجبا لاختلاط النسب فيكون راجعا الى المعارضة في الا
صل والجواب بالغا الخصوصية فيه بطريق من طرق الحذف المتقدمة في السبر
والتقسيم النوع السادس من الاعتراضات وهو الوارد على قول موجب
الحكم في الفرع ولا سبيل الى منعه نفسه لقيام الدليل عليه فكان الاعتراض اما بمجرد
دعوى المخالفة بين الحكمين او بضم ان دليلك يقتضي ذلك ويسمى القلب فانحصر في
صنفين اولهما مخالفة الحكمين حكم الاصل وحكم الفرع حقيقة
بان يقول المعترض بعد تسليم علة الاصل في الفرع الحكمان مختلفان حقيقة وان تساويا
صورة فالمطلوب المساواة حقيقة ولم يفدها الدليل نحو ان يقاس النكاح على
البيع او عكسه في عدم الصحة بجامع ما فيقال الحكم مختلف فعدم الصحة في البيع حرمة
الانتفاع بالمبيع وفي النكاح حرمة المباشرة والجواب بنفيها يعني بين المعلل انتفا
ما ادعاه المعترض من المخالفة فيقول في المثال عدم الصحة شي واحد وهو عدم ترتب المقصود
من العقد عليه والاختلاف المذكور انما يعود الى خصوصية المحلين الذي هو شرط في
القياس ثانيهما القلب وحاصله دعوى استلزام مجرد
الوصف الجامع في الفرع خلاف المدعى وهو مخالفة حكم الفرع حكم الاصل لان المدعى
موافقتهما ووقوع ذلك من السائل اما لتصحيح مذهبه فيتبعه بطلان مذهب
المعلل لتنافيهما او لابطال مذهب المعلل ابتدا اما صريحا او التزاما مثال
القلب لتصحيح المذهب قول الشافعي في مسح الراس مسح في الوضو فيكفي بقليل من محله

كمسح الخف ومثال القلب لابطال مذهب المعلل صريحا كقول الشافعي في مسح الراس
ايضا فلا يتقدر بالربع كمسح الخف فيقول الحنفي فيهما فلا يكتفى باقل ما يطلق عليه الاسم كمسح الخف
صح مذهبه معترضا به على الاول وابطل مذهب المعلل اسدا صريحا معترضا به
على الثاني **ومثال** القلب لابطال مذهب المعلل التزاما قول الحنفي غير المرئي بيع
معاوضة فيصح مع الجهل باحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت خيار
الرؤية فيه كالنكاح لان ما لها واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم **وقد اجاب** الحنفية عن
هذا الاعتراض بان خيار الرؤية حكم آخر اجتمع مع الصحة على جهة الاتفاق فلا
يكون لازما فلا يستلزم نفيه نفيها لان شرط الاستلزام كون الشرطية فيه
لزومية كما تقدم **قيل** هو قائل بهما فبين بطلان احدهما وثبوت الآخر منع
الجمع فاستثناء عين بطلان احدهما يستلزم نقيض ثبوت الآخر قلنا مسلم لو كانت
عنادية كيف ولو صح لصح الاستدلال من بطلان حكم قال به مجتهد على ابطال جميع
احكامه وهو ظاهر البطلان **والقلب** باقسامه الثلاثة **هي نوع معارضة**
كما مر فانه تشترك فيه الاصل والجامع بين القياسين فيجري الخلاف في قبوله ويكون
القبول هو المختار **ولكنه لبعده من الانتقال** لان قصد هدم دليل المعلل
بادائه الى التناقض ظاهر فيه **ومنعه المستدل من الترجيح** لانه لا يتصور
الترجيح الا بين ... والدليل في القلب واحد **كان بالقبول اولى من المعارضة**
المحضة **النوع السابع** من الاعتراضات ما يرد على قول المعلل وذلك هو المطلق
فيقول المعترض لا اسلم بل النزاع باق لان الدليل منصوب في غير المتنازع وهو سؤال
واحد وهو **القول بالموجب** وقد يسمى عدم تمام التقريب وهو من السؤالات العامة
بجميع الادلة **وحاصله تسليم المدلول مع بقاء النزاع** ويرد لوجوه ثلاثة
اما ان يرد **لاستنتاج الدليل ما يتوهم انه المتنازع او ملازمه** والامر بخلاف ذلك
نحو انتقال في القتل بالمثقل قتل بما يقتل به غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق
فيقول الحنفي ذلك مسلم ولكن عدم المنافاة ليس محلا للنزاع ولا مستلزما له لان محل النزاع
وجوب القتل وعدم منافاته لا يستلزمه **او** يرد لاستنتاج المستدل من دليله **ما**
يتوهم انه ماخذ الخصم والخصم يمنعه فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه كان يقال
في مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو
انواع الجراحات القاتلة فيسلمه الحنفي ويقول من اين يلزم من عدم مانع ارتفاع جميع
الموانع ووجود الشرائط والمقتضي والحكم انما يثبت بالجميع **والمختار** بعد قول السائل ليس
هذا ماخذي **تصديقه** لانه اعرف بمذهبه او لعله يزعم ان لمقلده ماخذا آخر

وقيل لا يصدق

وقيل لا يصدق الا ببيان ماخذ آخر اذ ربما يمنعه عنادا **والقول بالموجب**
اكثره من هذا القسم **لخفاء الماخذ** بخلاف المذهب فان اساسه كدليل الشهرة
والعلية تقدم تعريفها **او يرد لترك** المستدل وسكوته عن عدم صغرى
غير مشهورة اما المشهورة فهي بمنزلة المذكورة كقولنا يشترط في الوضوء النية لان
ما ثبت لقربة فشرطه النية كالصلوة ولا يذكر الصغرى وهو ان الوضوء قربة
وهذا يسمى قياس الضمير فيقول الحنفي مسلم ومن اين يلزم اشتراط النية في الوضوء
فيرد للسكوت عن الصغرى ولو ذكرت لم يرد الا منعها **قال** الجدليون القول بالموجب
فيه انقطاع احد المناظرين اذ لو بين ان المثبت مدعاه او ملزومه او ان المبطل
ماخذ الخصم او لازمه او ان الصغرى حق انقطع السائل والا فالمعلل وهذا صحيح في
الاولين دون الثالث لاختلاف مراد بهما لان مراد المعلل ان المتروك كالمذكور لظهوره
ومراد السائل ان المذكور وحده لا يفيد فلو بين المعلل مراده استمر البحث بمنع الصغرى
والجواب بانه المتنازع او ملازمه في القسم الاول يعني تبيين
المعلل ان اللازم من الدليل محل النزاع او مستلزم له اذ مرجعه الى منع احدهما **او** تبيين
شهرة او نقل انه **الماخذ** في الثاني **او بان المقدر كالمذكور** فلا يضر حذفه
والدليل هو المجموع لا المذكور وحده في الثالث **خاتمة** للفصل **الاعترا**
ضات المتجانسة وهي التي يجمعها صنف واحد كالاستفسارات او المنع او المعارضات
او النقوض **تعدد اتفاقا والمختار في** الاعتراضات **المختلفة انها كذلك**
اي كالمتجانسة في جواز التعدد **وقيل يمنعها مطلقا** **وهذا** مذهب
اهل سمرقند **للخبط** والبعد من الضبط بخلاف المتجانسة لان كلها كان الشرفيه
اقل فهو ابعد من الخبط **واذا جوزنا** التعدد في المختلفة فقد **يمنع المرتبة طبعا**
كمنع حكم الاصل ومنع العلية اذ تعليل الشيء بعد ثبوته وهذا مذهب الاكثر من
الجدليين **لتسليم الاول** بذكر الاخير لانه اذا قيل لا نسلم حكم الاصل ولا نسلم انه معلل
بكذا فطلب تعليله يتضمن الاعتراف بثبوته فيكون جواب الاخير ويلغو ذكر
الاول والمختار جوازه وقولهم لتسليم الاول بذكر الاخير **قلنا** انما يسلم **فرضا** و
تقديرا لان معناه ولو سلم الاول فالثاني وارد وذلك لا يستلزم التسليم في نفس
الامر **و**اذا جازت المرتبة فانه **يجب الترتيب لقبح المنع بعد التسليم** فانه
اذا قيل لا نسلم ان الحكم معلل بكذا فقد سلم ثبوت الحكم ضمنا فلو قيل بعد ذلك
ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم كان منعا لما قد سلم وبعد وجوبه فالمناسب للطبع تقديم
ما يتعلق بالاصل ثم العلة لانها مستنبطة منه ثم بالفرع لابتنائه عليها
وتقديم النقض على المعارضة في الاصل لان النقض لابطال العلة والمعارضة لابطال

تاثيرها بالاستقلال وبالجملة الترتيب بالطبع كما وقع الترتيب بالوضع ولما
فرغ من الادلة الاربعة وما يرد عليها شرع في غيرها مما يتمسك به بعض ويعتبره
اخرون ولم يذكر التلازم لانه تمسك بمعقول مفهوم من النص او الاجماع او القياس
فهو في الحقيقة تمسك بها اذ ثبوت هذه الملازمات الشرعية المستفادة من الا
حكام الوضعية بدون الثلاثة محال بالاجماع ولانهم اعترفوا بان التلازم بين الحكمين
لو عينت علته كان قياس علة فقد عاد الى قياس الدلالة ولا الخلاف في كون
مذهب الصحابة حجة وفي المصالح المرسلة لتقدمهما بل اقتصر على ذكر ثلثة امور في
ثلث فصول فقال

فصل

الاستصحاب ومعناه بقاء التمسك بالدليل
حتى يرد ما يغيره بان يجعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير
وقد يكون استصحابا لحكم عقلي كاستصحاب البراءة الاصلية حتى يرد ناقل وقد
يكون لشرعي كاستصحاب الملك والنكاح والطلاق حتى يرد مغير كالعلم بالبيع والطلاق
والاسترجاع وهو معمول به عند الاكثر من اصحابنا والشافعية خلافا للمعتزلة وجمهور
الحنفية والمرتضى من اصحابنا قال القائلون لان تحقق الشيء في حال بلا ظن معارض طار
عليه يستلزم ظن البقاء لذلك الشيء المتحقق ضرورة ولولا هذا الظن لما صح من
العاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يقتضي مدة كالحراثة والتجارة والاقراض
وارسال الهدية والوديعة الى البعيد والظن متبع شرعا لما مر وايضا لو لم يكن ظن البقا
لاستوى الشك في الزوجية ابتداء وبقاء والثاني باطل اتفاقا اما الملازمة فلانه لا
فارق بينهما الا الاستصحاب استصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحابها في الثانية
فلولا اعتباره لاستوت الحالات واما بطلان اللازم فللاجماع على حرمة
الاستمتاع في من شك في ابتداء حصول الزوجية وعلى حله في من شك في بقائها
وهكذا الكلام في من شك في ابتداء الوضوء وفي من علم وشك في الحدث فلذا
حكم عليهم باستدامة الوضوء حتى يسمع صوتا او يجد ريحا وقال الاخرون
انحصار ادلة الشرع في النص من الكتاب والسنة والاجماع والقياس يقتضي انه
لا يثبت حكم شرعي بغيرها والاستصحاب ليس منها فلا يحتج به في الشرعيات واجيب بان
ذلك مسلم في ابتداء الحكم الشرعي فلا يثبت الحكم ابتداء الا بها واما في الحكم ببقائه
فممنوع بل يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم انحصارها فيما ذكرتم فان النزاع
في كون الاستصحاب احدها وقالوا ايضا لو كان الظن به البقاء واقعا للزوم تقديم بينة النفي
على بينة الاثبات لتايدها باستصحاب البراءة الاصلية قلنا نعم لو حصل الظن
بهما وتايد احدهما به لكن الظن مسلوب في بينة النفي لانه لا يبعد غلطها في
ظن الموجود معدوما لعدم العلم به بخلاف بينة الاثبات ولان للعلم بالاثبات طرقا

تطعيه

قطعيه بخلاف النفي ولان انكار الحق اكثر من دعوى الباطل معارض الغلبة
اصالة فلا يحصل به ظن وجود المعارض وقالوا ثالثا لو جاز القياس للظن
الحاصل من استصحاب حكم الاصل بطل العمل بالاستصحاب بيان ذلك ان جواز القياس
يستلزم انتفاء ظن بقاء الاصل لكونه يرفع حكم الاصل بدليل انه ثبت به احكام لولاه
كانت باقية على النفي فلا يحصل الظن ببقاء الحكم الاصلي الا عند انتفاء قياس رافع ولا
سبيل الى الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهي الاصول التي يمكن القياس عليها فيمتنع
على العقل الاحاطة بنفيها قلنا هذا التقريب انما يتم قبل البحث والتفتيش
على الاصول وهو خلاف الفرض فان الفرض فيما بحث فيه العالم فلم يجد اصلا
يرفع حكم الاصل ولا حاجة الى القطع بانتفاء القياس الرافع بل الظن كاف وهو حاصل
على تقدير عدم الوجدان مع البحث ومجرد الاحتمال لا ينافيه بل يلازمه واما استصحاب
حكم الاجماع في محل الخلاف فعلى الفرض كاستدلال الشافعية على ان الخارج من
غير السبيلين لا ينقض الوضوء بان ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروج الخارج اجماعا
فيبقى على ما كان عليه فالحق نفيه فلا يكون حجة عند اكثر علمائنا والعامة
لان الدليل انما هو الاجماع وهو مقيد بعدم الخارج فاذا وجد فلا اجماع

فصل

اختلف في تعبده عليه السلام وتكليفه قبل البعثة بشرع على اقوال
اولها الثبوت وهو اختيار البيضاوي وابن الحاجب وغيرهما وثانيها
النفي وهو اختيار ابي الحسين البصري وبعض المتكلمين وثالثها الوقف وهو
قول الجويني والغزالي والامدي واختلف ايضا على القول الاول هل كان
متعبدا بدين معين ام لا قيل معين ثم اختلف اهل التعيين فقيل هو شرع نوح وقيل
شرع ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل هو ما ثبت له من الشرائع السالفة
بطريق مفيد للعلم وهو المختار احتج الاول بانه متظافر الاحاديث بتحنثه
وحجه وطوافه وركوبه اما تحنثه فقد جاء في الصحيح انه كان يخلو بغار
حرا يتحنث فيه الليالي ذوات العدد والتحنث التعبد حتى جاءه الحق وهو في غار
حرا واما حجه وطوافه فقد ثبت انه صلى الله عليه واله وسلم كان يحج ويقف
مع الناس بعرفات ولا يقف مع الحمس والحمس كانت العرب تطوف فيه وفي السيرة
كان اول ما يبدأ به اذا انصرف من جواره يعني في غار حرا الكعبة قبل ان
يدخل بيته فيطوف بها سبعا او ما شاء الله من ذلك واما ركوبه ففي حديث جبير
بن مطعم قال لقد رايت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قبل ان ينزل عليه الوحي
وانه لواقف على بعير له بعرفات مع الناس من بين قومه حتى يدفع معهم منها
فان جبير بن مطعم حين راه واقفا بعرفة مع الناس هذا رجل احمس فما باله
لا يقف مع الحمس حيث يقفون وحل التحكيت انما طريقه الشرع قالوا

تعبده صلى الله عليه وآله وسلم شرع يستلزم مخالطته لاهل ذلك الشرع
للاخذ عنهم ومن تتبع كتب السير علم انتفاءها فينتفي اللزوم واجيب بان
استلزام التعبد المخالطة ممنوع في التواتر لحصول التواتر من دونها وهي غير
مفيدة في غيره كالاحاد لانا لا ندعي تعبده الا بما علم شرعيته والاحاد لا يفيد
علما والخلاف في تعبده صلى الله عليه وآله وسلم وتعبد امته بشرع من قبله من الانبياء
عليهم بعد البعثة واقع كذلك اي كما وقع الخلاف في تعبده بشرع من قبله قبلها
فذهب الاكثر من اصحابنا والحنفية والشافعية انه كان متعبدا بما صح
له وعلمه من شرائع من قبله بطريق الوحي والتواتر لا من جهة كتبهم ونقل اربابها
لانهم حرفوا واظهروا العداوة فلا نعم نقلهم ولا نعلم من اسلم منهم كعبد الله
بن سلام وكعب الاحبار لانه عن كتبهم والتحريف فيهما من زمن داود وعيسى عليهم
لقوله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل الآية وذهب المعتزلة والا
شاعرة والامدي وبعض ائمتنا الى المنع من ذلك المثبت لما تقدم من الاحتجاج
على كونه عليهم متعبدا قبل البعثة والاصل بقاء ما كان على ما كان لما مر في الاستصحاب
وللاستدلال بقوله النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا وهذا الاستدلال
متفق عليه والآية واردة في بني اسرائيل على فلولا انه متعبد شرع من قبله لما صح الا
ستدلال بوجوب القصاص في بني اسرائيل على وجوبه في دينه ونحوها كما جاء
في صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا رقد احدكم عن الصلوة او غفل
عنها فليصليها اذا ذكرها فان الله يقول اقم الصلوة لذكري وهي مقولة لموسى عليه
وسياق كلامه صلى الله عليه وآله وسلم يدل على الاستدلال بها ومن ذلك احتجاجهم
على جواز القسمة بالمهاياة بقوله تعالى لها شرب الآية وقوله تعالى ونبئهم ان الماء
قسمة بينهم وهو اخبار عن صالح عليه واحتج المانع اولا بتصويب النبي صلى الله عليه
وآله وسلم لمعاذ في حديثه السابق مع انه لم يذكر شرع من قبلنا ولو كان متعبدا به
لم يصوبه مع الترك واجيب بان تصويب معاذ في تركه لشرع من قبلنا
اما لشمول الكتاب له او لقلته اي لقلة ما هو مدرك للاحكام منه جمعا بين الادلة
وثانيا بانه يلزم من التعبد به وجوب تعلم احكامه والبحث عنها والاجماع ينفيه
واجيب بان الاقتصار على التواتر لكون الاحاد لا تعبد لعدم العلم
بعدالة الاوساط ينفي وجوب تعلمها لان التواتر لا يحتاج الى تعلم وبحث وثالثا
بالاجماع على ان شريعته ناسخة لكل الشرائع وهو ينافي تعبده بها واجيب
بان نسخ شريعته انما هو لما خالفها من الاحكام للقطع بانها لم ينسخ جميع الاحكام
الا ترى الى قوله تعالى فبهداهم اقتده والهدى اسم الايمان والشرائع

جميعا القول تعالى اولئك على هدى من ربهم بعد وصف المتقين بالكل وقوله
تعالى اتبع ملة ابراهيم حنيفا وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والملة والدين
اسم الكل لا يقال هذه العمومات عنها لسبق نسخ البعض قطعا
فيختص بالعقايد جمعا بين الادلة لانا نقول النسخ مبين لمدة ما انتهت عنده فا
لمنسوخ خارج عن الاصل بالدليل ويكفي فيه سدل حكم ما سبق الباقي على الظاهر
وهو الموافقة في ساير الاحكام فصل الاستحسان مختلف في تحقيق معناه
وكونه دليلا معمولا به فقال بعض اصحابنا والحنفية والحنابلة وانكره غيرهم حتى
قال الشافعي من استحسن فقد شرع اي استحكم تلقاء نفسه لا من قبل الشارع فقيل
قيل في معناه هو العدول بحكم المسألة عن حكم نظائرها الى خلافه لوجه
اقوى ذكر هذا المعنى ابو طالب في المجزي ورواه عن شيخه ابي عبد الله البصري
وهو قول المنصور والكرخي وقيل هو العدول من قياس الى قياس اقوى
رواه في الفصول عن المؤيد بالله وبعض الحنفية وهو اخص مطلقا مما قبله وقيل
هو تخصيص قياس باقوى منه قياسا او غيره فهو اخص مطلقا من الاول ومن وجه
من الثاني وقيل هو ترك حكم طريق الى حكم طريق اقوى وهذا الوجه قريب
من الاول ولا نزاع في الجميع من الوجوه التي مرت فلا يصلح شيء منها محلا للنزاع وقيل هو
العدول عن حكم الدليل لمصلحة للناس كدخول الحمام من غير تعيين الاجرة وزمان
المكث وقدر الماء وذلك على خلاف الدليل الدال على تعيين المنفعة والاجرة في الاجارة
وعلى تعيين المبيع والثمن في المبايعة ورد هذا الوجه بانه ان جرى في زمنه
صلى الله عليه وآله وسلم او زمنهم الى زمن الصحابة رضي الله عنهم من غير انكار منهم
فمقبول لثبوته بالسنة في الاول وبالاجماع في الثاني والا يثبت كذلك فمردود
قطعا لان الشرعيات لا تترك لمصالح الناس واغراضهم وقيل هو دليل ينقدح
في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه ورد بانه ان تحقق ثبوت الدليل المنقدح
في نفسه فمحقق واجب اتباعه والعمل به ولا اعتبار بالتعبير الا في حق الغير
والا يتحقق ثبوته بل كان معنى انقداحه في نفسه الشك فيه فباطل مردود
بالاتفاق اذ لا تثبت الاحكام بمجرد الاحتمال والشك وقيل في معناه
غير ذلك مثل قول [illegible] من هو ترك وجه اجتهاد غير شامل بوجه خفي اقوى
هو في حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل من ترك العموم الى الخصوص
وبقوله في حكم الطارئ عن القياس المتروك به الاستحسان وقيد الطارئ بالحكم
لان المتأخر ظهور الوجه الاستحسان لا ثبوته كما يظهر بالضرورة او بالنص

والذى استقر عليه راى المتاخرين من الحنفيه ان الاستحسان دليل يقع
فى مقابلة القياس الظاهر سوا كان اثرا كالسلم والاجاره وبقا الصوم مع النسيان او
الناسى او اجماعا كالاستصناع ودخول الحمام وتخصيص اثر السلم واجماع استصناع
عموم حديث لاتبع ماليس عندك لا ينافى تمثيل الاستحسان بهما نظرا الى معناه و
مناط حكمة العام او ضرورة كطهارة الحياض والابار او قياسا خفيا وامثلته كثيره
وهذه الاقوال ليس تحقق استحسان مختلف فيه لرجوعها الى الترجيح بين الادله
الشرعيه وهو امر متفق عليه ولا حاجه بنا الى فرض استحسان يصلح محلا للنزاع
ثم الاحتجاج على ابطاله ٥٥ **المقصد السادس من مقاصد
هذا الكتاب** فى الاجتهاد والاستفتا الاجتهاد قيل
هو فى اللغه تحمل الجهد بالفتح اى المشقه **وقيل استفراغ** الجهد
بالضم اى الطاقه وهو فى الشريعه استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن
بحكم شرعى فرعى ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقه فهو كالجنس فخرج
استفراغ الوسع من غير الفقيه ومنه لا فى تحصيل حكم شرعى فرعى او فى تحصيله علما
لا ظنا اذ لا اجتهاد فى القطعيات والفقيه ذو الفقه وقد علمته وبه يعلم اركانه يعنى
نعلم بما ذكر من الحد لله ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه والمجتهد
فيه حكم شرعى فرعى ظنى عليه دليل فالقيد الاول فصل عن العقلى والحسى والثانى
عن الكلامى والاصولى والثالث من ضروريات الدين وساير القطعيات والرابع لعدله
سوت لا ادرى لا ساق الاجتهاد **مسئلة** شرطه فى المجتهد المطلق
وهو الذى يفتى فى جميع الشرع لا فى مسئلة دون اخرى العلم بما يتم له نسبة الاحكام
الى الله تعالى من اصول الدين ومدارك الاحكام **من الكتاب والسنه
والاجماع والقياس** وما يتعلق بها من العلوم كعلم اللغه والصرف
والنحو والمعانى والبيان والمجتهد فى مسئلة او مسايل مخصوصه تكفيه معرفه
ما يتعلق بها ولا يضره جهل ما عداه وبالجمله يشترط فى المجتهد المطلق ان يعرف
ايات القران المتعلقه بمعرفة الاحكام لغة اى افرادا او تركيبا فيفتقر الى ما يعلم فى اللغه
والصرف والنحو والمعانى والبيان سليقة او تعلما وشريعة اى مناطات الاحكام
واقسامها من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها
وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع اليها
وان يعرف السنه المتعلقه بمعرفه الاحكام لغة وشريعة كما ذكرنا وسندا وهو
طريق وصولها الينا من تواتر وغيره ويتضمن معرفة حال الرواة والجرح
والتعديل والصحيح والسقيم وغيرها وطريقه فى زماننا الاكتفا بتعديل

الايمه الموثوق

الايمه الموثوق بهم لتعذر معرفه الرواة على حقيقتها فى زماننا وان يعرف القياس
بشرايطه واركانه واقسامه المقبوله والمردوده ويستلزم معرفه المسايل المجمع
عليها لئلا يخرقه به وبالجمله لابد من معرفة ما يتعلق بالاحكام الشرعيه من الكتاب
والسنه ويكفى فيها معرفه مصحح جامع كالسنن لابى داود وعلم اصول الفقه واما
علم الكلام **فقيل انه غير شرط** والاولى ان يعلم منه قدرا به يتم نسبة
الاحكام الى الله تعالى من كونه موجودا قديما حيا قادرا عليما وثبوت تكليفه وبعثه
النبى صلى الله عليه واله وسلم ومعرفة معجزته وشرعه وان لم يتبحر فى ادلتها التفصيليه
واما الفقه فهو ثمرة الاجتهاد فلا يكون شرطا فيه وان كانت ممارسته فى زماننا
طريقا الى تحصيله **وهذا كله** على القول بعدم تجزى الاجتهاد واما على ما هو
الصحيح من القول بجواز الاجتهاد فى بعض المسايل دون بعض فشرطه معرفته ما يتعلق
بالبعض المجتهد فيه ولا يضر الجهل بما لا يتعلق به واحتمال تعلق المجهول بها
اى بالمسئله المجتهد فيها لا يدفع الظن الحاصل للفقيه لان المفروض حصول
جميع ما هو امارة فى تلك المسئله فى ظنه نفيا او اثباتا اما باخذه عن مجتهد واما
بعد تقرير الايمه الامارات وضم كل الى جنسه فيتحرى الاجتهاد فى هذه
واما مجتهد المذهب فشرطه الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها
ويسمى استنباطه لحكم جديد اجتهادا فى الحكم والدليل جديد للحكم المروى عن امامه
تخريجا وقد اطلق كثير من المتاخرين اسم التخريج على الكل **مسئلة الاكثر**
فى ان النبى صلى الله عليه واله وسلم يجوز له الاجتهاد فى الارا الدنيويه والحروب دون
احكام الدين الا ما يروى عن الجبائى وابنه والاصح عنهما خلافه واختلف فى تعبده
عليه السلم بالاجتهاد فى ما لا نص فيه من الاحكام الشرعيه على قولين احدهما الجواز
وهو قول ابى طالب وابى عبد الله البصرى والشيخ الحسن والمنصور بالله
وغيرهم وثانيهما المنع عقلا حكاه فى الفصول عن بعض ائمتنا والشيخين وابى عبد الله
البصرى وفى هذه الحكايه نظر فان ابا طالب صرح فى المجزى ان مذهب الشيخين
وابى عبد الله البصرى جوازه عقلا وعلى الجواز الوقوع وعدمه والوقف يعنى انه
اختلف القايلون بالجواز وهم اكثر الناس فى وقوع تعبده صلى الله عليه واله وسلم بالاجتهاد
فى الاحكام الدينيه فقال الشافعى وابو يوسف بوقوعه وارتضاه ابن الحاجب وقال ابو طالب
وابو عبد الله البصرى والشيخان واكثر المعتزله بانه لم يقع وذهب القاضى عبد الجبار
وابو الحسين الى التوقف وارتضاه الامام يحيى بن حمزة عليه السلم وعزاه الى اكثر العلما الاصوليين
احتج اهل الجواز بانه لا يمتنع تعلق المصلحة به عقلا فيكون حكمة كما فى تعلق

مصلحته التوصل الى كثير من الاحكام من طريق القياس والاجتهاد فتعبد بذلك
كما تعبدنا قيل لو جاز له الاجتهاد للزم ان يجوز عليه الخطا كما يجوز على سائر
المجتهدين قلنا جواز الخطا ممنوع في حقه للعصمة عنه واستلزام جوازه
عدم الثقة بقوله فلا يجوز عليه فيما يجتهد فيه وان جاز علينا كما لا يجوز عليه
السهو والغلط فيما يبلغه عن الله تعالى والاوقع الريب في جميع احكامه لاحتمال كونها عن
اجتهاد مغلوط فيه وذلك مما يقتضي التنفير عن القبول منه سلمنا تجويز الخطا
عليه كما ذهب اليه بعض القايلين بالوقوع فلا نقر عليه اتفاقا فلا يلزم منه عدم
الثقة بقوله احتج اهل المنع بانه صلى الله عليه واله وسلم
قادر على اليقين في الحكم بانتظار الوحي فيحرم عليه الظن الذي لا يحصل من الا
جتهاد سواه ورد بالمنع فان انزال الوحي غير مقدور له وانتظاره لا يستلزمه
ولذا كان يحكم بالشهادة مع انها لا تفيد الا الظن احتج اهل الوقوع بقوله تعالى
عفى الله عنك لم اذنت لهم فعوتب صلى الله عليه واله وسلم على حكمه الذي هو الاذن للمتخلفين
في القعود والتخلف عن غزاة تبوك ولا عتاب فيما علم بالوحي واحتجوا ايضا بقوله صلى الله
عليه واله وسلم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي اخرجه مسلم
وغيره عن جابر من حديثه الطويل معناه لو علمت اولا ما علمت اخرا ومثله لا يستقيم
الا فيما عمل بالراي فقد عمل في السوق بالراي وهو حكم شرعي ورد الاول من الدليلين
بانه وارد في غير الحكم الشرعي من الاراء والحروب والامور الدنيوية ولا نزاع فيه ورد
الثاني بمنع كون معنى الحديث ما ذكرتم بل معناه لو استقبلت من امري ما استدبرت
في اختيار بعض ما ثبت بالوحي من انواع الحج الثلثة لا ابتدا حكم فلم يكن السوق
عن اجتهاد بل كان مخيرا بين القران فيسوق وبين غيره فلا يسوق وانما قال ذلك
تطييب النفوس اصحابه لانه كان يشق عليهم مخالفته مثله وحجة عدم الوقوع
قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى معناه ان كلما
ينطق به عن وحي وهو ينفي الاجتهاد ورد بتخصيصه بما يبلغ من القران لانها
لرد قولهم فيه انه مفترى وان سلم عمومه فتعبده بالاجتهاد ثابت بالوحي فيكون
الحكم الثابت بالاجتهاد الثابت بالوحي ناشيا بالوحي واعلم ان القايلين بوقوع الا
جتهاد منه صلى الله عليه واله وسلم فريقان فريق لم يجوز عليه الخطا وفريق جوزه ولكنه
لا يقر عليه بل ينبه احتج الفريق الاول بانه لو جاز الخطا فيما افتى به لكنا مامورين
باتباع الخطا وهو باطل ورد بمنع البطلان كما امر العوام باتباع المجتهد ولو كان مخطيا
والحل ان للحكم الخطا جهتين عدم مطابقته للوقوع وكونه مجتهدا فيه والامر به للثانية

لكما وجب العمل به على نفسه ولو كان خطا يجب على متبعه ايضا لذلك على ان اتباعه
انما يجب فيما قرر عليه ولا خطا فيه قالوا ثانيا لو جوز الخطا لورث الشك
فيقدح في مقصود البعثة ورد بانه لا يورثه بعد ثبوت الرسالة بتصديق المعجزة لوجوب
اتباعه ولو خطا ولا سيما اذا علم انه لا يقرر عليه بالاجماع بعد القران
ومثل هذا ممتنع في حقه صلى الله عليه واله وسلم احتج الفريق الاخر اما عقلا فبان
لا مانع منه من حيث بشريته وليس علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه مانعا لان
السهو والخطا للغفلة من لوازم الطبيعة البشرية فاذا جاز سهوه حالة المناجاة كما
ثبت انه سها فسجد فالخطا في غيرها بالاولى واما نقلا فبقوله تعالى لم اذنت لهم
دل على ان اذنه لهم كان خطا وقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى الاية حتى قال
عليه السلم لو نزل بنا عذاب ما نجا منه الا عمر لانه اشار الى القتل وغيره الى الفدا فهو
خطا وقوله عليه السلم انما انا بشر مثلكم وانكم تختصمون الي فلعل بعضكم ان يكون الحن
بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بحق مسلم فانما هي قطعة من
النار فليأخذها او ليتركها فدل على انه قد يخفى عليه الحق الباطن واجيب بان
ذلك في الاراء والحروب وفصل الخصومات يستلزم الاحكام الشرعية وهي الحل والا
يقال ان فصل الخصومات يستلزم الاحكام الشرعية وهي الحل للشخص والحرمة
للاخر فيقتضي جواز خطا به فيها لانه يقال انما يتم ذلك عند من يقول ان
الحكم ينفذ ظاهرا وباطنا كما هو راي الحنفية واما على ما هو الحق فلا ولو نفذ
باطنا فهل لم تكن قطعة من النار ولو كان هذا من الاجتهاد في الاحكام لم يقر عليه
للاجماع على انه لا يقر على خطا في اجتهاده مسألة اختلف في جواز الا
جتهاد من الصحابة رضي الله عنهم في عصره عليه السلم على اقوال منها الجواز عقلا وهو
مذهب جمهور الفقها والمتكلمين ومنها المنع مطلقا في الحاضر والغايب ومع
الاذن وعدمه وهذا مذهب الاقل ومنها المنع في الحاضر دون الغايب وهذا
مذهب ابي هاشم وابي علي وغيرهما رواه عنهم ابو طالب عليه السلم ومنها المنع عند
بلا اذن والجواز مع الاذن ذكره في المنتهى واختلف على الجواز في الوقوع على
اقوال منها الوقوع حاضرا وغايبا عند الاكثرين ومنها عدمه مطلقا عند
ابي علي وابي هاشم في رواية الاكثر ومنها عدم الوقوع في الحاضر مطلقا يعني باذن
وبغير اذن ومنها عدم الوقوع بلا اذن منه صلى الله عليه واله وسلم والوقوع معه وهو
المختار عند ابي طالب عليه السلم والفصول وغيرهما ومنها الوقف في الوقوع وعدمه
مطلقا يعني في الحاضر والغايب وهو مذهب ابي علي وابنه في رواية ابي طالب وابي
الحسين والامدي ومنها الوقف في الحاضر عنده صلى الله عليه واله وسلم والقطع بالوقوع
من الغايب بحديث معاذ المتلقى بالقبول وهو مذهب القاضي عبد الجبار

الجواز لما تقدم من انه لا مانع من تعلق المصلحة به عقلا والمنع للتمكن من العلم بالرجوع
الى الرسول صلى الله عليه واله وسلم والاجتهاد انما يحصل به الظن ولا يصار اليه الا مع
تعذر العلم ورد بالمنع فان اختيار النبي صلى الله عليه واله وسلم غير معدود لهم لا يقال
يجب عليه الاخبار اذا سالوه فنفرضهم السوال وهو متعذر قطعا لانه يقال اذا
كانت المصلحة في ان يعمل المكلفون في بعض الاحكام باجتهادهم وسلكوا فيها طريق
الظن لم يجب ان يسمع لهم الرسول تلك الاحكام من طريق النص بل لم يجز فلا يمكن
من العلم قيل بجواز ذلك يلزم منه الاستغناء عنه صلى الله عليه واله وسلم في
تلك الاحكام التي يتوصل اليها بالاجتهاد قلنا اللزوم الاستغناء عنه ممنوع كيف والا
جتها فيها لا يتم الا بالحاقها بالمنصوصات والا لزم ان يكون الصحابة بعده صلى الله
عليه واله وسلم قد استغنت عنه في احكام الحوادث التي اجتهدت فيها وهو ظاهر
الفساد احتج الاخوان وهما القايل بجواز الاجتهاد من الغايب عن حضرته
صلى الله عليه واله وسلم دون الحاضر والقايل بجوازه مع الاذن والمنع مع عدمه
كل طرف بدليل فطرف المنع لدليل المانع مطلقا وهو ما تقدم وطرف الجواز دليله
الوقوع مع الغيبة لخبر معاذ المتلقى بالقبول ومع الاذن كتحكيم سعد بن معاذ في
بني قريظة فحكم بقتل الرجال وقسمة الاموال وسبي الذراري والنسا فقال صلى الله عليه
واله وسلم لقد حكمت بحكم الله وفي رواية بحكم الملك وحجة الوقوع مطلقا
تقريره صلى الله عليه واله وسلم لقول ابي بكر اخرج مسلم عن ابي قتادة الانصاري
قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عام حنين وذكر القصة الى ان قال ثم
ان الناس رجعوا وجلس رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فقال من قتل قتيلا له
عليه بينة فله سلبه فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال مثل ذلك فقال فقلت
من يشهد لي ثم جلست ثم قال ذلك الثالثة فقمت فقال رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم ما لك يا ابا قتادة فقصصت عليه
القصة فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله سلب ذلك القتيل عندي فارضه
من حقه فقال ابو بكر لاها الله اذن لا يعمد الى اسد من اسد الله تعالى عن
الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم صدق فاعطه اياه فا
عطاني فبعت الدرع فابتعت مخرفا في بني سلمة فانه لاول مال تاثلته في الاسلام
قلنا ابو بكر انما عمل بالنص وهو قوله عليه السلام من قتل قتيلا له عليه بينة
فله سلبه لا بالاجتهاد وهو ظاهر احتج الثاني وهو القايل بعدم الوقوع بانه
لو وقع لنقل وعلم يعني انه لو ورد التعبد بالاجتهاد ووقع استعماله لوجب ان
ينقل نقلا شايعا يتبع به نقل ذلك نقلا يوجب العلم قلنا لزوم العلم بنقله

ممنوع ولا يلزم مساواة اجتهاد المعاصر لغيره في الشيوع لقلة الاجتهاد مع نزول الوحي
وكثرته وعموم الحاجة اليه مع انقطاعه ولو سلم فقد علم لان خبر معاذ متلقى عند العلما
بالقبول احتج الثالث وهو القايل بوقوعه من الغايب دون الحاضر اما
عدمه من الحاضر فدليله كالثاني وهو انه لو وقع منه لنقل الينا نقلا يوجب
العلم وجوابه ما به سبق واما وقوعه من الغايب فهو لخبر معاذ الذي تقدم وهو متلقى
عند العلما بالقبول فيوجب العلم احتج الرابع وهو القايل بوقوعه مع الاذن
خاصة حضورا وغيبة بما رواه اهل السير من تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة
في حق الحاضر وخبر معاذ في حق الغايب ونحوهما كما روي ان النبي صلى الله عليه واله
واله وسلم امر عقبة بن عامر وعمرو بن العاص ان يجتهدا في بعض الحوادث بحضرته
وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما حسنة واحدة وروي
ايضا انه امر غيرهما بذلك ذكره ابو طالب في المجزي وكما روي انه قال لابي
موسى حين وجهه الى اليمن اجتهد رايك مسئلة اجمع المسلمون على ان المصيب في
العقليات واحد وان النافي لملة الاسلام كلها او بعضها وهو يخالف الضروري
دينا كوجوب الصلوة وتحريم الزنا والخمر كافر لكن في انه اثم خلاف الجاحظ في المجتهد دون
المعاند مع انها تجري عليه في الدنيا احكام الكفار اتفاقا وفي انه مخطي خلاف العنبري
وقد اول نفي الاثم بالاجتهاد في مسايل الكلام كالقول بالروية لا في صريح الكفر
والاصح ان خلافهما في مطلق الكافر سوا كان من اهل القبلة ولم يكن اذ القول بان اليهودي
غير مخطي في نفيه نبوة نبينا صلى الله عليه واله وسلم ليس بابعد من القول بان المجتهد من
اهل القبلة غير مخطي في ان الله تعالى جسم وفي جهة والعنبري ان اراد تصويب
كل مجتهد في العقليات ووقوع معتقده لزم التناقض كقدم العالم وحدوثه وان اراد عدم
الاثم فمحتمل والا يكن مخالفا لما علم من الدين بالضرورة بل لغيره من القطعيات
المعلومة بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع
فاثم مخطي ان قصر لا كافر والاجماع من المسلمين قبل ظهور المخالف على كونهم اي الكفار
معاندهم ومجتهدهم من اهل النار يبطل نفي تاثيم المجتهد منهم كما يقوله الجاحظ
ويبطل تصويبه كما يقوله العنبري وكون التكليف بخلاف الاجتهاد مما
لا يطاق ممنوع اشارة الى شبهة الجاحظ والعنبري وجوابها تقرير الشبهة
ان حصول ما يترتب على الاجتهاد من الاعتقاد ضروري فيمتنع اعتقاد نقيضه والا
اجتمع النقيضان والجواب منع اعتقاد النقيض وانما يمتنع حين هو معتقد
لنقيضه ودفعه ممكن بتصحيح النظر هذا حكم المجتهد في اعتقاديات
الاصول وقطعيات الفروع وحكم اما ظني الشرع وهو الاحكام الشرعية الفرعية

الاجتهادية فقد قيل فيه بالتخطئة والتصويب فقال الاشعري والقاضي
وابن شريح وابو يوسف ومحمد ان كل مجتهد مصيب وقال الجمهور لوحدة الحق وتخطئة
البعض وعليه المتاخرون من الحنفية والشافعية والمالكية وقال ابن السمعاني
انه ظاهر مذهب الشافعي ومن حكى عنه غيره فقد اخطا عليه قال والدنا
المنصور بالله عليه وهو الذي نختار والقائلون بالتصويب منهم من قال
بالاشبه وهو ما لو حكم الله لم يحكم الا به فمخطئه مصيب مخالف للاشبه وربما
عبروا عن ذلك بانه مخطئ في الانتهاء لا في الابتداء وهذا قول ابن سريج وابي يوسف
ومحمد وقال الاشعري والباقلاني بان كل مجتهد مصيب مع عدمه اي عدم الاشبه
فقالوا الحكم الله تابع لظن المجتهد وكلما ظنه هو حكم الله في حقه وعلى القول الاول
وهو القول بوحدة الحق وتخطئة البعض قيل بالتاثيم لمخالف الحق وهو قول الاصم
وبشر المريسي والكتاب والسنة والاجماع تدفعه وذلك كقوله تعالى وليس عليكم جناح
فيما اخطاتم به وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله تعالى وضع عن امتي الخطا
والنسيان وما استكرهوا عليه وما علم بالتواتر من اختلاف الصحابة في المسائل الاجتهادية
شايعا ذايعا من غير نكير ولا تاثيم من بعضهم لبعض معين ولا ابهم مع القطع بانه
لو كان اثم لذكروا ولخافوا الاجتهاد وعيبوه ونفروا منه والصحيح الذي عليه
الاكثرون ان عليه دليل ظني فمن ظفر به فهو المصيب وقيل بل عليه دليل قطعي
وهو مذهب الاصم والمريسي وقيل لا دليل عليه انما هو كدفين يصاب اي يتفق
للبعض اصابته احتج الاول وهو القائل بوحدة الحق وتخطئة البعض
بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فمنها ان الاجتهاد طلب الحكم فيتوقف عليه
فيكون ثابتا قبل الاجتهاد وبيان ذلك ان المجتهد طالب والطالب لا
بد له من مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت
الطلب واذا كان كذلك كان مخالف ذلك الحكم مخطئا قيل المطلوب الظن ومثاله
من كان على ساحل البحر فقيل له ان غلب على ظنك السلامة ابيح لك الركوب
وان غلب على ظنك العطب حرم وقيل حصول الظن لا حكم الله عليك قلنا له متعلق
يتوقف عليه والمثال ليس مما نحن فيه لان متعلق الظن هو الحكم الشرعي بمعنى ان
المجتهد يظن ان حكم الله في هذه الواقعة هذا دون هذا وهذا معلوم
ضرورة وانكاره مكابرة فان المجتهد لا يطلب الظن كيف كان وانما يطلب ظنا صادرا
عن امارة ووجود الامارة متوقف على وجود مدلولها فلو كان وجود المدلول متوقفا
على حصول الظن لزم الدور قيل متعلق الظن هو الانسب بالاعتبار المعهود
من الشارع والاليق بالاصول قلنا هذا ايضا مخالف القياس من الاجتهادات

الصادرة

الصادرة عن الامارات الظنية والاختلاف في جوازها قيل متعلق الظن هو الدليل
لا المدلول قلنا الدليل متوقف على المدلول الذي هو حكم الله فهو متقدم على
الاجتهاد فلا يكون متوقفا عليه وايضا لو كان كل مجتهد مصيبا لاجتمع
النقيضان اذ شرط القطع بقاء الظن هذا دليل اخر من الادلة العقلية
وتوجيهه انه لو كان الكل حقا لزم اجتماع القطع وعدمه في الحكم المستنبط بيانه
ان المجتهد اذا ظن حكما اوجب ظنه القطع به في حقه وقطعه به مشروط
ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن مشروط ببقاء ظنه لم يجز ان يستمر الظن ربما
يحصل القطع وح زوال الظن الى العلم بالحكم المستنبط لتضاد العلم والظن
وليس هذا الا لزوال الظن بغيره بل بالقطع به قلنا اولا عدم زوال
الظن في المجتهدات الى العلم بها امر محقق بالوجدان فسقط ان انكار استمرار
الظن بها بهت اي قول باطل يعلم من بطلانه وثانيا بان زواله
الى الظن الى العلم ان سلم يمنع الرجوع عن ذلك الحكم الى حكم اخر مظنون لامتناع ظن احد
النقيضين مع العلم بالاخر ولذلك الحالة اي ايجاب الظن للعلم مع تذكره اي الظن
يمنع الرجوع ايضا يعني انه اذا كان الظن بالحكم موجبا للعلم به على ما هو اللازم من
تصويب كل مجتهد امتنع الرجوع لامتناع ظن نقيض الحكم المعلوم مع ملاحظة
ما هو موجب للعلم لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه والا لم يكن العلم علما
ولا الموجب موجبا والقطع بالجواز لظن النقيض في الرجوع معه اي مع تذكر
ظن الحكم حاصل فلم يكن مستلزما للعلم قيل لزوم اجتماع النقيضين وارد على
المذهبين فالالزام به مشترك بينهما فاما ان يبطلا او يفسد الدليل لوجوب
اتباع الظن قطعا فان الاجماع منعقد على وجوب اتباعه سواء قيل باتحاد
الحق او تعدده فقد استلزم الظن والقطع على المذهبين قلنا نعم
لو اتحد المتعلقان واما اذا اختلف متعلقا الظن والقطع فلا وهما عند
القائلين بوحدة الحق مختلفان لان متعلق الظن الحكم المطلوب ومتعلق القطع تحريم
مخالفته او وجوب العمل به لكونه مظنونا فلا يلزمنا امتناع ظن النقيض مع تذكر
موجب القطع لان موجبه يوجب القطع بغير المظنون فلا ينافيه عدم القطع بالمظنون
ولو سلم ان ظن المظنون لما كان هو الموجب للقطع بالمقطوع وكان زواله عند ظن
النقيض مؤثرا في زوال القطع لكنه ليس موجبا له دائما بل ما دام مظنونا فعند
زوال الظن ينتفي شرط الموجب والشيء كما ينتفي بانتفاء موجبه قد ينتفي بانتفاء
شرطه فلا يمتنع ظن النقيض فان قيل لا اتحاد في المتعلق على القول بالتصويب
ايضا لان الظن متعلق بكون الدليل دليلا والعلم بثبوت مدلوله ما دام دليلا

فاذا انتبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة **فقد اجيب**
بان كونه دليلا حكم ايضا فاذا ظنه فقد علمه والا جاز ان يكون الدليل غيره
فيكون مخطيا في انه هو فلا يكون كل مجتهد مصيبا او يجتمع في كونه دليلا
الظن والعلم فيتم الالزام **وفيه** ان الشرع جعل مناط وجوب العمل ظن الدليل
لا نفس الدليل ولا القطع به فيجوز ان يوجب ظن الدليل وجوب العمل وان لم يجب
الجزم بكونه دليلا ثم يجوز كون غيره دليلا لا يوجب العمل ما لم يتعلق الظن بكونه
دليلا ثم المراد بكون كل مجتهد مصيبا اصابته في الاحكام التكليفية لا في كل حكم
والاحسن في الجواب ان الظن المتعلق بثبوت المدلول مستفاد من الدليل قطعا
ووجود ظن اخر متعلق بكون الدليل دليلا لا يرفع المحذور الحاصل من الظن الاول
نعم اذا اخذت العصمة العالية بان مظنون المجتهد مقطوع به مشروطه
او عدم فيه لم يلزم المصوبة امتناع ظن النقيض كالمخطئة لكنه سمي التناقض
لكونهم يقطعون بان الحكم المجتهد فيه ثابت في نفس الامر وبقاء الظن بالمجتهد
مما لا يمكن انكاره **وايضا** لو لم يكن له تعالى في كل واقعة حكم لكان **يلزم ان
يكون المجتهد** اذا اجتهد في واقعة بحكم لكان مجدده **مبتديا** شرعا
وايضا لو كان الكل حقا فاذا تغير الاجتهاد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع
المتناقضين وان لم يبق صار الاجتهاد الثاني **ناسخا** للاول وكذا المقلد اذا
صار مجتهدا والاجماع على ان ابتداء الشرائع ونسخها انما هو بالوحي لا بالاجتهاد
من احاد الامة **واما الادلة** النقلية فالكتاب والسنة والاجماع اما
الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا
لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه فلو كان كل منهما حقا لم يكن لتخصيص
سليمان جهة ولم يحل الاعتراض من لم يخطئ فكيف اذا كان اناسا والقول
يجوز الاعتراض لترك الاولى فانه في الانبياء عليهم بمنزلة الخطا في غيرهم مع
بعده فان قوله ففهمناها سليمان نعم بظاهره تفهيم مطلق الحكومة
لا الحكومة المقيدة بكونها الاولى فان التقييد خلاف الظاهر يؤول الى التخطية وهو
المطلوب وقول سليمان غير هذا ارفق للفريقين مع انه خبر واحد لا يقتضي
جواز الحكمين فلعل الارفقية موجبة للتعيين وقوله تعالى وكلا اتينا حكما
وعلما يحمل اما الحكمة ومناسبة الاحكام والعلم بطريق الاجتهاد وهو الظاهر المراد
هنا للقرائن السابقة واما الاجماع فان الاثار دالة على ان الصحابة كانوا يرددون
الاجتهاد بين الصواب والخطا ويخطي بعضهم بعضا بحيث تواتر القدر المشترك

وهذا ما
اراد

وهذا ما اراد بقوله **وايضا اجمع الصحابة على التخطية** وقد عد منها من
ذلك فقال **كما في العول** روي ان ابن عباس قال اترون الذي احصى رمل عالج عددا
لم يحص في مال نصفا ونصفا وثلثا اذا ذهب نصف ونصف فاين موضع الثلث
ثم قال لو قدم يعني عمر من قدم الله واخر من اخر الله ما عالت فريضة ذكره الاسيوطي
في جمع الجوامع وهذا من ابن عباس انكار وتخطية لمن يقول بالعول وقد روي انه ايضا
خطاؤه في ذلك **وكما في الكلالة** روى الاسيوطي عن الشعبي قال
سئل ابو بكر عن الكلالة فقال اني اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله
وحده لا شريك له وان خطأ فمني ومن الشيطان والله منه بريء رواه الدارمي والبيهقي
وابن ابي شيبة وغيرهم وروي عبد الرحمن بن مهدي عن حماد بن زيد عن سعيد
بن صدقة عن محمد بن سيرين قال نزلت بابي بكر فريضة فلم يجد لها في كتاب
الله اصلا ولا في السنة اثرا قال اقول فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله وان
يكن خطا فمني واستغفر الله **وكما في الجهيضة** بكسر الهاء يقال
اجهضت الناقة والمراة ولدها اجهاضا اسقطته ناقص الخلق فهي مجهض
ومجهضة والولد مجهض قاله ابن محمود تلخيصه روى البيهقي من حديث سلام
عن الحسن البصري قال ارسل عمر الى امراة مغيبة كان يدخل عليها فانكر ذلك
فقيل لها اجيبي عمر فقالت يا ويلها ما لها ولعمر فبينما هي في الطريق ضربها
الطلق فدخلت دارا فالقت ولدها فصاح صيحتين ومات فاستشار عمر
الصحابة فاشار عليه بعضهم ان ليس عليك شيء انما انت وال ومؤدب فقال
عمر ما تقول يا علي فقال علي ان كانوا قالوا برايهم فقد اخطاوا وان كانوا قالوا في
هواك فلم ينصحوا لك ارى ان ديته عليك لانك انت افزعتها فالقت ولدها
من سببك فامر عليا ان يقيم عاقلته على قريش ثم قال ورواه عبد الرزاق عن
معمر عن مطر الوراق عن الحسن فذكر نحوه وذكر الشافعي بلاغا عن عمر مختصرا
وكما روي عن ابن عباس انه قاس الجد على ابن الابن في حجب الاخوة
وقال الا يتقي الله زيد بن ثابت جعل ابن الابن ابنا ولم يجعل اب الاب ابا وكما
روي عن مسروق قال كنت كاتبا لعمر بن الخطاب هذا ما راى الله امير المؤمنين
عمر فانتهره عمر وقال لا بل اكتب هذا ما راى عمر ان كان صوابا فمن الله وان
خطا فمن عمر اخرجه البيهقي وروى المؤيد بالله في شرح التجريد عن ابن مسعود
انه قال في امراة مات زوجها ولم يفرض لها صداقا اقول فيها برايي فان يكن
صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان ولعلي بن ابي
طالب رضوان الله عليه كلام في ذلك لا يحتمل التاويل وشهرته اغنت عن نقله

وامثال هذا اكثير شايع ولم ينكر على احد منهم **واما** السنة فما اشار اليه
بقوله وصرح بها يعني بالتخطيه عليه في عدة احاديث فمن ذلك ما اخرجه الجماعة
الا الترمذي عن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فاصاب
فله اجران وان اجتهد فاخطا فله اجر واخرج الجماعة كلهم عن ابي هريرة نحوه وقال
الترمذي وفي الباب عن عمرو بن العاص وعقبة بن عامر وفي رواية للحاكم اذا اجتهد الحاكم
فاخطا فله اجر وان اصاب فله عشرة اجور ثم قال هذا حديث صحيح الاسناد
وعن عقبة بن عامر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم **قال له في قضاء** امره
به اجتهد فان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة رواه نحوه احمد
بن حنبل في مسنده وحملهم التخطيه على صورة وجود القاطع او ترك استقصا المجتهد
بعيد لا سيما من الصحابة رضي الله عنهم والحاكم المقصر مازور فلا يكون ماجورا تنبيه
اجر المخطي على بذل الوسع لا على نفس الخطا لعدم مناسبته ولانه ليس من فعله والمصيب سعيد
الاجر في حقه فله اجر على بذل الوسع كالمخطي ولجد او اجر اما على الاصابة لكونها
من اثار صنعه واما لكونه سن سنة حسنة تقتدي بها من تبعه من المقلدين
لا تقتد الهم به لمصادفتهم الهدف ففقد المخطي لم يحصل على شي غاية الامر سقوط
الحق عنه باعتبار ظنه انه على الحق **احتج** الثالث وهو القائل بتصويب الكل
بوجهين **اولهما** ان التخطيه توجب احد المحذورين لان المخطي في اجتهاده
اما ان ترك الحكم الذي هو الصواب في نفس الامر في حقه اولا والكل باطل لان بقا الصواب
في حق المخطي ووجوبه عليه مع وجوب الخطا الذي ظنه الصواب عليه تناقض
والتكليف بهما محال وعدمه **اي عدم** بقا الصواب في حق المخطي ايجاب
خطا وتحريم صواب وهو ايضا محال ورد بثبوت الثالث وهو زوال الحكم الاول في
حق المجتهد المخطي ولا نسلم استحالته لمخالفة الدليل القطعي من نص او اجماع
بلا تقصير منه في البحث فانه يجب عليه مخالفة الواقع مع الاتفاق على خطابه
نعم الاختلاف في خطابه اولا **وثانيهما** ان العمل بغير حكم الله تعالى ضلال
ليس باهتدا انه كان بعض الصحابة المجتهدين مخطيا لم يكن متابعته
اهتدا من حيث فعل ما يجب عليه لا لانه صال الى الصواب وان لم يكن كذلك من حيث
نفس الحكم والصدق ببعض الاعتبارات كاف في اصل الصدق كما اذا خالف
النص مجتهد لم يطلع عليه **مسئلة** اختلف في نقض الحكم ان لم يخالف
قاطعا من نص كتاب او سنة متواترة او اجماع او قياس قطعيين اما
اما اذا خالف القطعي نقض بالاتفاق لان الظن لا يقاوم العلم فقيل في مخالفة
غير القطعي بالمنع فلا يجوز من مجتهد نقض حكمه اذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره
اما اذا لم يخالف نصا ولا جليا ولا اجماع واما اذا خالف احدهما فهو مذهب

الجمهور لفوات مصلحة نصب الحكام لانه يتسلسل بنقض البعض من الاخر فيفوت
مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومة لعدم الوثوق بالحكم **وقيل** بالجواز لنقض
الحكم ان خالف نصا صريحا ولو كان احاديا او خالف ظاهرا جليا ولو قياسا
لقوله تعالى فردوه الى الله والرسول وهذا مذهب المتاخرين من الشافعيه
ذكره البرماوي وهو ممن يقول بوحدة الحق ولهذا قال وهي على التخطيه ظا
هر واما عند المصوبه فلا وجه لهم لكون الاول وقع مطابقا لمراد الله تعالى
وكذا عند بعض المخطيه لان الظن لا يرفع الظن والرد الى الله والرسول مع
بقا الاختلاف ولا يبقى خلاف مع الحكم ولا يجوز الحكم من مجتهد بخلاف اجتهاد
اجماعا منه ولو وقع ذلك الحكم من المجتهد عن تقليد منه لمجتهد اخر
فانه باطل لوجوب اتباع الظن والعمل به ولا يجوز له التقليد مع
اجتهاده اجماعا وكذا مع تمكنه من الاجتهاد كما يجي ان شا الله تعالى ولا خلاف
ان رجوع المجتهد في الاحكام التي لا يستمر حكمها لا حكم له فيما قد مضى منها و
المختار الذي عليه الجمهور ان رجوعه اي المجتهد في دوام الحكم اي ما
يستمر حكمه تحليلا وتحريما واجبا نحو ان يطلق زوجته ثلاثا من دون محلل
رجعه وهو يرى ان الطلاق لا يتبع الطلاق ونحو ان يرى ان الخلع فسخ فنكح
امراة كان قد خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق او في واجب
القضا نحو ان يسافر بريدا وهو يرى وجوب القصر فيه ثم راى بعد خروج
وقت الصلوة وقد فعلها ان ذلك لا يوجب القصر نقض للاول من
الاجتهاد من حينه لا من اصله فلا يعيد ما فعله بالاجتهاد الاول لانه فعل
عليه فعل بغير الاجتهاد وبعده يعمل بالثاني تحريما واجزا فيقضي تماما
ويفارق تلك المطلقة والمخالعة والا استمر في مثالي المطلقة والمخالعة
ثلاثا واجتزي لو قضى قصرا وهو يرى وجوب التمام بما يعتقد تحريمه في الاول
وعدم اجزايه في الثاني وقيل لا **يعمل بالثاني** بل بالاول سوا اتصل
به حكم حاكم ام لا تنزيلا للاجتهاد منزلة الحكم فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد
والتحقيق ان العمل بالثاني ليس نقضا للاول وانما يكون نقضا له
لو حكم بانه كان حراما من اول الامر واهل التخطيه والتصويب متفقون على خلاف
ذلك وقيل لا يعمل بالثاني ان حكم به اي بالاول فاذا حكم حاكم بصحة الرجعة
والنكاح فيما مثلناه عمل المجتهد على ذلك وان خالف اجتهاده لما سبق من انه لا
ينقض الحكم في الاجتهاديات لا من الحاكم ولا من غيره واستلزام النقض نقيض اعتبار
الحكم واعتباره عدم تحريمه على المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده وهذا

راى المصوبة وكثير من القائلين بوحدة الحق وهو مبنى على ان حكم الحاكم فى الا
جتهاديات ينفذ ظاهرا وباطنا فيحل للزوج مباشرة تلك المطلقة والمخا
لعة ظاهرا وباطنا وان كان مذهبه التحريم **ووقف نظر** ونحوه الخلاف
فى المقلد يعنى ان الخلاف فى المقلد كالخلاف فى المجتهد فلو تزوج مقلد بغير ولى
عند ظن امامه صحة ذلك ثم علم بغير اجتهاد امامه فالمختار التحريم وقيل الحل
مطلقا وقيل اذا اتصل به حكم حل والا فلا وحكمه اى المقلد بخلاف مذهب
امامه جائز على الخلاف فى الانتقال وسياتى ان شاء الله تعالى فان قلنا انه
يجوز له الانتقال لم ينقض حكمه والا نقض كما لو حكم المجتهد بخلاف اجتهاده وقيل
انه انما ينقض حكمه اذا لم يقلد فيه احدا من الائمة اما اذا قلد فيه غير امامه فلا
ينقض لانه لعدالته انما حكم به لرجحانه عنده **واعلم** ان فى كون الحاكم مقلدا
ثلثة اقوال اولها انه لا يصح حكم المقلد وثانيها انه يصح لان التقليد طريق القاصر
عن الاجتهاد وكما يقلد فى قيم المتلفات قيل وهذا اولى لئلا تتعطل الاحكام
وتضييع الحقوق لقلة المجتهدين خصوصا فى زماننا **وثالثها** انه يصح عند
تعذر الاجتهاد **مسئلة** لا خلاف فى ان المجتهد ممنوع من التقليد اذا
اجتهد فاداه اجتهاده الى حكم واختلف فى تقليده لمجتهد اخر قبل اجتهاده
على اقوال اولها المنع مطلقا وهو قول الاكثر وهو الحديث من مذهب الشافعى
لان الاجتهاد اصل التقليد والاخذ بالفرع مع القدرة على الاصل لا يجوز كما فى
الوضوء والتيمم ولقوله تعالى فاعتبروا فانه يعم الاجتهاد وترك العمل به فى العاجز
لعجزه وللقياس على التقليد فى الاصول بجامع القدرة على الاحتراز عن الضرر
المحتمل ولا نفرق بان المطلوب هنا هو الظن وهو يحصل بالتقليد لان المطلوب
هنا هو الظن وهو يحصل بالتقليد لان المطلوب الظن الاقوى وهو متمكن منه
والاصح نقضا القاضى حيث لا يجوز خلافه **لان ذلك** عمل بالدليل
الدال على انه لا يصح الا بالتقليد وثانيها الجواز مطلقا اى سواء كان الغير صحابيا
او لا **واعلم** اولا الى اخر الاقوال وذلك لعدم علمه به الان وهو
مذهب احمد واسحق بن راهويه وسفيان ورواية عن ابى حنيفة وثالثها
جواز تقليد المجتهد لاعلم منه وهو قول محمد بن الحسن الشيبانى واحدى الروايتين
عن ابى حنيفة وذلك لرجحان الاعلم عليه بخلاف المساوى والادنى ورابعها
جواز تقليده لصحابى ارجح فى نظره على غيره من الصحابة المخالفين له والاخير
المجتهد فى تقليد ايهم شاء مع الاستوا فى النظر وهذا مذهب مالك والجبائى
واحد قولى الشافعى واحمد والوجه رجحان الصحابى على غيره وخامسها جواز
تقليده لمجتهد غيره فيما يخصه من الاحكام لا فيما يفتى به غيره وسادسها

جواز تقليد

جواز تقليده لغيره فيه اى فيما يخصه اذا كان مضيقا بحيث يفوت وقته
لو اشتغل بالاجتهاد وهو قول ابن سريج وهو قريب لعدم التمكن من الاصل الى
اهل الاجتهاد والوقت باق احتج المجوز مطلقا بوجوه منها **قوله تعالى** فاسالوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها حديث اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
الاية فلانه قبل الاجتهاد لا يعلم والاخر من اهل الذكر فيسأله للعمل واما الحديث
فلما هو العموم خص منه من اجتهد بالاجماع فيبقى ما عداه **والجواب**
ان الامر فى فاسالوا اهل الذكر والخطاب فى اصحابى كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم للمقلدين بيان ذلك ان معنى ان كنتم لا تعلمون ان كنتم
لا من اهل العلم يشعر به مقابلة ان كنتم لا تعلمون باهل الذكر والمراد باهل العلم
اهل القدرة على تحصيله فان المجتهد من اهل الذكر ولو كان المراد ما ذكرتم لجاز
تقليد المجتهد لغيره بعد الاجتهاد اذا كان ظانا الحكم لانه لا يعلمه والخطاب فى الحديث
للمقلدين كما سبق ولو سلم فيختص بالاصحاب لبركة الصحبة واحتمال السماع فلا يفيد
فى عموم الدعوى ومنها ان المطلوب الظن وهو حاصل بقول الغير **والجواب**
ما مر ان ظنه باجتهاده اقوى من ظنه بقول الغير فيجب العمل بالاقوى **مسئلة**
اذا تكررت الواقعة التى قد اجتهد فيها المجتهد فان لم يذكر اجتهاده الاول اصلا
او ذكره ولكن وجد له ما يحتمل انه يقتضى الرجوع وجب عليه اعادة النظر فيها قطعا
وان كان ذاكرا الاجتهاده الاول مع دليله لم يلزمه الاعادة قطعا وان كان
ذاكرا الاجتهاده الاول دون دليله ولم يجد له ما يحتمل انه يقتضى الرجوع فالخلاف فذهب
الشهرستانى الى وجوب الاعادة وذكر بعض الشافعية فيها وجهين قال النووى اصحهما
لزوم التجديد **والمختار الذى عليه الجمهور انه** لا يلزمه اعادة النظر
ولا تكرر طريق الاجتهاد لتكرر الواقعة اذ قد حصل مطلوبه والاصل عدم اخر يغيره
والقول من المخالف باحتمال تغير الاجتهاد فلا يسمو الظن وباعادة النظر يعلم
استمراره وكانت الاعادة واجبة يوجبها اى اعادة النظر مطلقا سواء تكررت الواقعة
او لا لدوام الاحتمال والاقابل به **واجيب ان** الطريق ما دام مظنونا فاحتمال
خلافه مرجوح والا لم يعمل به اول مرة والمرجوح لا يعمل مع الراجح واذا انقطع الظن بان
شك فى قوته حيث يجد له ما يحتمل انه يقتضى الرجوع وجب الاستئناف مسئلة
ذهب اصحابنا والمعتزلة والحنابلة الى انه يمتنع شرعا خلو الزمان عن مجتهد
لقوله صلى الله عليه واله وسلم لا تزال طائفة من امتى ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة
وحتى ياتى امر الله ومن ذلك قول على عليه السلام من كلام طويل لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما
ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا ونحوه من الاحاديث المعتمدة لمعناه حتى تواتر كما سبق
ولدليله انا مكلفون بالاحكام الاجتهادية فى كل وقت ولا طريق لنا الى العلم بها الا بالاجتهاد

وهذا يقتضي وجوبه على الكفاية فلو لم يجتهد احد لزم خطأ الامة والاحاديث
محمولة فان قيل يكفي في ذلك تقليد الاموات **اجيب بان** جواز
تقليدهم مفتقر الى الاجتهاد فيه والمدعى مطلق الاجتهاد لا الاجتهاد المطلق **قيل**
غاية ما ذكرتم من الدليل انه **منفي الخلو** عن المجتهد **لا الجواز** لخلوه والنزاع في الثاني دون
الاول **قلنا** الذي لم ينفه دليلنا هو الجواز **العقلي** اي جواز خلو الزمان عن
مجتهد عقلا **وهو غير المدعى** اذ المدعى انما هو امتناع خلو الزمان عن المجتهد
من جهة الشرع دون العقل **وقيل يجوز** الخلو وهو مذهب الامام يحيى والاكثر
لقوله صلعم ان الله لا يقبض العلم الخبر عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه
من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا
فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا رواه البخاري ومسلم وغيرهما وهو ظاهر
في الجواز والوقوع حيث اخبر بقبض العلم والعلماء ولكن بكلمة اذا التي اصلها تحقق
وقوع مدخولها وهو نفي بقا العالم على العموم **قلنا هذا الحديث لا**
يعارض الحديث الاول لكونه **متواتر المعنى فيتاول** هذا بان المراد بقبض العلماء
قبضهم عن تمكين السلطة في الارض وظهورهم على الجهال فقبض العلماء هو قبض سلطتهم
واستعمال بسطة اليد في الارض على معنى التقهر فيها والغلبة واستعمال القبض
على عكس ذلك شايع ويدل على صحة هذا التاويل وروده قول في آخر الحديث اتخذ
الناس رؤساء جهالا لجعل رياسة الجاهل بدلا عن رياسة العالم **قولهم لو امتنع**
الخلو لكان ممتنعا لغيره لا لذاته اذ لا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال والاصل عدم
الغير **ان اريد به الاطلاق** اي مطلق الامتناع اعم من الشرعي والعقلي **فقد وجد**
كما حققنا انفا **او اريد** الامتناع المخصوص وهو **العقلي فلا يفيد** بعد وجه عن
محل النزاع **وقد يدعى** الامتناع العقلي **موجب الامامة عقلا** يعني ان من يقول
بوجوب الامامة عقلا وهم الامامية وبعض المعتزلة يذهب بعضهم الى انه لا يجوز
عقلا خلو الزمان عن مجتهد **وجوابهم هنا** جوابهم هنالك والجواب
الجواب **مسئلة** لا خلاف في جواز التفويض الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم او المجتهد
ان يحكم بما راه بالنظر والاجتهاد وانما الخلاف في تفويض الحكم بما شاء المفوض وكيف
اتفق له من غير روية فذهب مويس بن عمران من المعتزلة الى جوازه ووقوعه وذهب
الجمهور من متاخري الحنفية والشافعية وغيرهم الى جوازه عقلا ولكنه لم يقع وتردد
الشافعي فقيل في الجواز وقيل في الوقوع وذهب الامام يحيى بن حمزة الى جوازه
في حق النبي والمجتهد دون غيرهما وتوقف في الوقوع واجازه ابن السمعاني في حق
النبي لا غير وهو احد اقوال الشافعي والذي عليه الجمهور من ائمتنا والمعتزلة انه
يمتنع التفويض فلا يجوز ان يقول الله تعالى للنبي او غيره على لسان نبي احكم بما شئت

كيف اتفق

كيف اتفق فانك لا تحكم الا بالحق **لعدم ادراك المصالح** والشرعيات مصالح ولا يسوى
مكلف احساس الصلاح وادراكه على جهة الاتفاق كما لا يستمر الصدق ممن يخبر لا عن علم
واذا جاز من المكلف احساس الفساد كان الامر بالحكم باختياره امرا بما لا يؤمن ان يكون
مفسدة وهو قبيح **واعترض** بجواز ان يكون الفعل مصلحة بحسب اختياره
كما تكون مصلحة بحسب ظنه واجيب بانه ان كان للاختيار تاثير في كون الفعل
مصلحة سقط التكليف وطمس بالاباحة لانها ليست باكثر من ان يقال ان اخترته فا
فعله وان لم تختره فلا تفعله والا لم يستمر اختيار المصلحة اتفاقا قلت
فيها او كثرت لعدم انفكاك تجويز المفسدة من كل واحد **فان قيل** الافعال الخير
انك لا تحكم الا بالحق امنت المفسدة اجيب بان صحة مثل هذا القول اذا سلم له
المنازع لكونه جبرا ولا يصح استمرار اختيار المصلحة اتفاقا فلا يصدق فلا يجوز
ان يقال **احتج الآخرون** اما على الجواز فبعدم امتناعه لذاته ولا
لعدم منعه وتساويه على نفي المنع العقلي **و**اما على الوقوع فبقوله تعالى **الا ما حرم**
اسرائيل على نفسه ولا يستقيم الا بتفويض التحريم اليه والا كان المحرم هو الله تعالى **و**
بحديث ابن عباس المتفق عليه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال يوم فتح مكة ان هذا
البلد حرمه الله تعالى يوم خلق السموات والارض الى ان قال فهو حرام بحرمة الله
الى يوم القيمة لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته الا من عرفها
ولا يختلى خلاها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فانه لقينهم ولبيوتهم فقال
الا الاذخر دل على التفويض الى رايه حيث اطلق المنع ثم استثنى بالتماسه مع ظهور
انه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة اللطيفة **و**بحديث ابي هريرة رضي الله عنه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم **لولا ان اشق** على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة
رواه الجماعة **و**بحديث ابي هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال
يا ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا
فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم **لو قلت نعم لوجبت** ولما استطعتم رواه
مسلم وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال
يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله قال
لو قلتها لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها الحج مرة فمن زاد فتطوع رواه الحاكم وصححه
وفي حديث علي رضي الله عنه قال لما نزلت هذه الاية ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا قالوا يا رسول الله افي كل عام فسكت ثم قالوا افي كل عام فسكت ثم قالوا
افي كل عام فقال لا ولو قلت نعم لوجبت رواه الحاكم وهذه الاحاديث صريحة في ان قوله
المجرد من غير وحي موجب **و**احتجوا ايضا بما روي من **قصة قتيلة** ذكر ابن اسحق في
السيرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما رجع من بدر العظمى ومعه الاسارى
فيهم النضر بن الحارث بن كلدة وعقبة ابن معيط وغيرهما من شياطين العرب امر

على بن ابي طالب رضي الله عنه فضرب عنق النضر بن الحارث صبرا بين يدي رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم **قال ابن هشام** فقالت قتيلة بنت الحارث اخت النضر
ارتجالا ¤ يا راكبا ان الاثيل مظنة ¤ من صبح خامسة وانت موفق ¤ ابلغ بها ميتا بان تحية
¤ ما ان تزال بها الركائب تخفق ¤ مني اليه وعبرة مسفوحة ¤ جادت بواكفها واخرى تخنق
¤ هل يسمعن النضر ان ناديته ¤ ام كيف يسمع ميت لا ينطق ¤ امحمد يا خير نجل كريمة
¤ من قومها والفحل فحل معرق ¤ ما كان ضرك لو مننت وربما ¤ من الفتى وهو المغيظ المحنق
¤ او كنت قابل فدية فلننفقن ¤ باعز ما يغلو به ما ينفق ¤ والنضر اقرب من اسرت قرابة
¤ واحقهم ان كان عتق يعتق ¤ ظلت سيوف بني ابيه تنوشه ¤ لله ارحام هناك تشقق
¤ صبرا يقاد الى المنية متعبا ¤ رسف المقيد وهو عان موثق ¤ **قال ابن هشام**
فيقال والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما بلغه هذا الشعر قال لو
بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه دل على ان الفعل وعدمه مفوض اليه **والجواب**
ان ما ذكروه جميعا لا نسلم دلالته على التفويض فان تحريم اسرائيل محمول على الاجتهاد
منه لمعناه انه حرمه على نفسه بدليل ظني واستثناء الاذخر من باب التخصيص
والعباس فهمه وان لم يرد به العموم فنطق بما فهمه وقرره الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
وقوله عليهم لامرتهم بالسواك ولو قلت نعم لوجبت محمول على التخيير في معين بمعنى
ان يكون قد خير في هذه الصورة المعينة بان قيل له لك ان تامر بالسواك وان لا تامر
وان توجب الحج مرة او في كل عام وان تقتل النضر وان تعفو عنه ولا يلزم من هذا جواز
التفويض مطلقا او على انه اراد الايجاب بالوحي لانه لا ينطق الا عن وحي **بدليل**
قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واضافه الى نفسه لان قوله
دليل الوجوب وان صدر عن وحي كما في غير ذلك من الاحكام **واما قصة** قتيلة
فقد يجاب بانه انما ابيح له القتل فلو سمع قولها قبل القتل لتركه لانه احد الجائزين وانه
من الاسرى والحروب التي لا خلاف في انه يجوز للرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان يجتهد
فيها فكان اجتهاده الاول قاضيا بالقتل والثاني بعدمه **فصل** في مكان التقليد
وما يتبعه من معرفة المقلد والمقلد وما يقلد فيه مقابلا للاجتهاد حسن الحاقه به
التقليد ماخوذ من القلادة كان المستفتي جعل الفتيا قلادة في عنق المفتي واما
في الاصطلاح فهو قبول قول الغير دون حجته الى حجة ذلك القول المتصلة له
فالقبول كالجنس والمراد الاعتقاد والاذعان المقتضي للاتباع والمراد بالقول الراي
والمذهب فيشمل القول والفعل واضافته الى الغير يخرج العلوم بالضرورة لعدم
اختصاصه بذلك المجتهد وما كان من اقواله وافعاله التي ليس له فيها اجتهاد
لانها لا تسمى قولا بالمعنى الذي ذكرناه وقوله دون حجته يخرج المجتهد الموافق اجتهاده
لاجتهاد اخر لانه انما قبل ذلك الحكم واخذه من الدليل لا من المجتهد وقولهم اخذ

الشافعي

الشافعي بمذهب مالك في كذا ولهذا احمل بمذهب الشافعي في كذا تجوز ويخرج
ايضا الرجوع الى قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذا الى الاجماع ورجوع القاضي الى
المفتي فاضافة الحد الى ضمير القول ادخله كما لا يخفى وهو عند الجمهور ممتنع
في العقليات من مسائل الاصول كوجود الباري تعالى وما يجب له ويمتنع من الصفات
وقيل بالجواز **وهو مذهب** عبد الله بن الحسن العنبري والحشوية
ايضا وقد روي عن القسم وهي رواية مضعفة او متاولة لتصريحه في كتاب العدل
والتوحيد بخلاف ذلك وروي عن ابي حنيفة انه قال ايمان المقلد معتبر وتاول بعض
الحنفية بان اعتباره لمطابقة الواقع لا لجواز التقليد فانه بالتقليد اثم وهو مبني على ان
المراد بالايمان التصديق دون الاعمال والظاهر انه اراد ها كما فسر الايمان بالصلوة
في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا يكون مما نحن فيه وثالث
الاقوال الوقف وهو قول البيضاوي لتعارض الادلة من جانبي المنع والجواز ولهذا
قال في منهاجه ولنا نظر ورابعها الوجوب للتقليد فيها وان البحث والاجتهاد
فيها حرام اما لان المطلوب فيها العلم وعندهم ان النظر لا يفيده واما لان النظر
قد يورث شبهه فيكون سببا للضلال على الرايين المشهورين **والقول بالوجوب**
هو الظاهر من كلام الشافعي قلنا في الاحتجاج للمنع العلم بالله تعالى وصفاته
وغير ذلك واجب بالاجماع فلو اقتضى **التقليد** لزم النقيضان فيكون كل
واحد منهما حقا وهو محال بيان ذلك انه اذا قلد اثنان اثنين في المسائل المختلف فيها
كحدوث العالم وقدمه كان المقلدان عالمين بهما فيلزم حقيتهما لا يقال انما يلزم حقيتهما
لو كان كل مقلد فيه حقا لانا نقول مقدم الشرطية افادة التقليد العلم فاذا جاز
عدم افادته فانما نعلم افادته بالنظر فيه لا بمجرد التقليد وايضا يمتنع حصول العلم
بالتقليد لتجويز الكذب على المخبر والمفتي بذلك مخبر غير معصوم ولانه انما يفيد العلم لو تيقن
بجميع مقدماته ومن جملتها صدق المخبر فالعلم به اما ان يكون ضروريا او نظريا ولا
سبيل الى الاول بالضرورة ولا الى الثاني لاحتياج النظر الى الدليل وح يكون المفيد
لليقين ليس مجرد التقليد بل مع الاستدلال ونفي النظر عن الصحابة نسبة لهم
الى الجهل بالله تعالى هذا اشارة الى شبهة المجوزين وجوابها اما الشبهة فتقريرها
ان النظر لو وجب لكان الصحابة اولى ولو وقع منهم في العقليات والاصول لنقل الينا
كما نقل نظرهم في الاجتهاديات فكان عدم نقله دليلا على عدمه فلا يكون واجبا
واما الجواب فتقريره انا نلتزم اولوية الصحابة به وانه قد وقع منهم والا كانوا جاهلين
بالله تعالى وبصفاته وهو باطل بالاجماع ولا نسلم دلالة عدم النقل على عدم الوقوع
لان وضوح الامر عندهم مع صفاء اذهانهم وعدم المحوج لهم الى اكثار النظر لا يقتضي نقله

بخلاف من بعدهم لعدم مشاهدة الوحي وكثرة الشبه التي لم تزل تحدث شيئا
فشيئا واما الاجتهاديات فخفاؤها وتعارض اماراتها احوج الى كثرة النظر
والبحث فانتفى النقل وعدم الزامهم العوام به ممنوع وهذه شبهة اخرى
للمجوزين **حاصلها** انه لو وجب لالزم الصحابة رضي الله عنهم العوام به واللازم
باطل فان الاعراب الجلف والامة الخرسا حكم باسلامهما بمجرد الكلمتين وحاصل
الجواب منع بطلان اللازم فقد الزموهم وليس المراد تحرير الادلة والجواب عن
الشبه بل الدليل الجملي الذي يحصل بايسر نظر ويوجب الطمانينة كاف وكان
ذلك منهم كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام تدل على المسير اسما
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير ثم ان فطرهم تدلهم على
توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات وان عجزوا عن
التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة علم زايد لا يلزمهم قالوا ثانيا
لو وجب لما نهي عنه والثاني باطل فقد روي انه صلى الله عليه واله وسلم نهى الصحابة
لما راهم يتكلمون في القدر وقال تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا
والنظر يفضي الى فتح باب الجدل والمنهي عنه لا يكون واجبا **واجيب بمنع**
كون المنهي النظر منهيا عنه وما تضمنه الحديث محمول على انه صلى الله عليه واله وسلم
لما علم صحة اعتقادهم وحقيقة يقينهم بما تلقوه عنه وشاهدوه من المعجزات
علم ان الجدال بعد ذلك لا يفيدهم شيئا بل ربما اورث شكا والاية محمولة على الجدال
بالباطل لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقد مر وكونه مظنة الوقوع في
الشبه حاصل في المفتي فيتسلسل وانتهاؤه الى الوحي ينفي الوجوب
هذه شبهة القايلين بوجوب التقليد وجوابها تقرير الشبهة ان النظر مظنة
الوقوع في الشبهة والضلال لاختلاف القرايح والانظار بخلاف التقليد فكان واجبا
والجواب ان ما ذكرتموه حصل في المفتي وهو الامام المقلد لانه ان نظر فنظره
مظنة الوقوع في الشبه والضلال ايضا كما ذكرتم فيكون تقليد المقلد له اولى بان
يحرم لان فيه ما في الاول مع زيادة احتمال كذب المفتي واضلاله مقلده وان قلد
غيره انتقل الكلام اليه وتسلسل فان قيل لا نسلم لزوم التسلسل لاحتمال انتهائه
الى صاحب الوحي المويد من عند الله تعالى قلنا اتباع صاحب الوحي ليس بتقليد
بل علم نظري فينتفي الوجوب على انه لا يمكن محض التقليد لوجوب النظر في صدق
كل مخبر هذا في العقليات واما في الشرعيات فقد اشار الى الخلاف بقوله
ولازم لغير المجتهد في الاحكام الشرعية الفرعية يعني انه يجب على غير المجتهد
التقليد للمجتهد في الاحكام المذكورة ولو كانت قطعية عند الاكثر معتزلة بغداد الى

منع مطلقا وقال الجبائي بجوازه في المسايل الاجتهادية دون القطعية حجة الجمهور
ما اشار اليه بقوله للاجماع يعني ان علماء الامصار ما انكروا على العوام الاقتصار
على اقاويلهم فحصل الاجماع قبل حدوث المخالف وايضا العامي اذا وقع له واقعة
كان مامورا بشيء فيها اجماعا وليس هو التمسك بالبراءة الاصلية اجماعا ولا الاستدلال
بادلة سمعية اذ الصحابة لم يلزموهم تحصيلها ولانه في زماننا يمنعهم عن اشتغال
بمعاشهم ولذا كان الاجتهاد فرض كفاية ولانه في زماننا لا بد ان يعلم علوما كثيرة
تضيق عنها وقت الواقعة فلم يبق الا التقليد والاستصحاب بوجوب معرفة
ادلة العقليات لما مر ان المعرفة الاجمالية المحصلة للطمانينة كافية في ذلك ولما
هنا فيحتاج الى تفصيل كثير وبحث غزير **وحجة** الجمهور على الجبائي الفرق
لعسر ان يحصل العامي درجة الاجتهاد ثم يقلد اذ لا يميز بينهما من يعرف المجتهد قيل
في الاحتجاج لمذهب المانعين التقليد يوجب اتباع الخطا **بيان ذلك**
ان الخطا من المجتهد جايز وقوعه وعلى تقدير وقوعه يجب اتباعه قلنا والخطا
ايضا جايز مع ابدا المستند من المجتهد للمقلد لكون البيان ظنيا وانتم تقولون
بان المجتهد لو ابدا لغيره مستنده وجب على الغير اتباعه وكذلك المجتهد يجب عليه
مع احتماله الخطا فما هو جوابكم فهو جوابنا والحق ان الحكم المجتهد فيه متصف بانه
مظنون وبانه خطا على التقدير فكان الوجوب لاتباعه لكونه مظنونا واما من
حيث انه خطا فاتباعه حرام ولا امتناع في ذلك وانما الممتنع اتباع الخطا من حيث
انه خطا كما يفهم ترتب الحكم على الوصف في قولهم يوجب اتباع الخطا قالوا ثانيا
قال الله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون قلنا يختص بالعقليات
جمعا بينه وبين ادلة اتباع الظن قالوا ثالثا قد ذم تعالى التقليد بقوله تعالى
انا وجدنا اباءنا على امة **قلنا المذموم** التقليد الباطل الجاري على خلاف
الدليل الواضح او في العقليات مسئلة المفتي الفقيه وهو من قام به الفقه وقد تقدم
تعريفه ولا بد من معرفة علمه وعدالته يعني ان المستفتي لا بد ان يعلم او يظن
علم المفتي وعدالته تصريحا او تاويلا فلا يستفتي فاسق التصريح اتفاقا لعدم الثقة
ولا المتاول لانه اذا اخطا في الادلة القطعية كان اولى ان يخطي في الامارات لكونها
اخفى من الادلة فتقوى الظن بخطائه فيها ولا يجوز العمل بما ظن خطاؤه وقال
الكعبي يجوز استفتاؤه لان تحاشيه عن الكذب والخطا واعتقاده لقبح ذلك يحصل
الظن بصدقه قلنا ان سلم فانما يحصل الظن بمطابقة خبره لاعتقاده واما الظن
اصابته للحكم مع العلم بخطائه في القطعيات فبعيد حصوله ومعرفة علمه وعدالته
بالخبرة او بالشهرة بذلك ولو بانتصابه للفتوى بين الناس اذا كان انتصابه بلا
قدح من معتد به فاما اذا قدح من يعتد به من اهل العلم والورع في ذلك

المنتصب لم يحصل الظن بعدالته فلا يجوز الاخذ بفتواه اللهم ان يعارض قلح القادح خبر من يثق بعدالة المنتصب رجع الى الترجيح واما قلح من لا يعتد به فغير ضار **اذا تقرر ذلك** فلا يجوز ان يستفتي من يظن فيه انتفا العلم والعدالة او احدهما اتفاقا واما ان **يستفتي المجهول** او احدهما **في الاصح** وقالت الحنفية يجوز استفتا مجهول العدالة فقط فلا يجوز استفتا المجهول علمه احتج المانعون بما اشار اليه بقوله **لعدم الظن** بصحة فتواه **بيان** ذلك اما في مجهولهما معا فلانهما شرطان والاصل عدمهما دون الغالب على الناس الجهال على مقتضيات الشهوة والدفعة وعدم التحرز والتثبت واما في مجهول العلم وحده فلان عليه ابهاله على الناس وجب الظن بانتفائه فيحصل الظن بعدم صحة الفتوى **قالوا ظاهره** السلامة فلا نعني الا ما نعلم قلنا معارض بظهور الجهل لغلبته كما تقدم واما في مجهول العدالة فلان الاكثر غير عدل ولذلك لم تعمل شهادة مجهول العدالة ولا روايته قالوا الغالب في المجتهدين العدالة قلنا لا نسلم **واختلف في جواز افتا غيره** اي غير المجتهد بمذهب مجتهد على اربعة اقوال **اولها الجواز مطلقا** واليه ذهب الامام الرازي ومعنى الافتا عنده اعم من الاخبار والحكاية وذلك **لانه ناقل** فلا فرق بين العالم وغيره كالاحاديث **والجواب** ان ما ذكرتموه **هو غير النزاع** فان الكلام ليس فيمن نقل عن المجتهد حكما للاتفاق على انه انما يعتبر في الناقل شرائط الراوي التي تقدمت وانما الكلام فيما هو المتعارف من الافتا في المذهب لا بطريق كلام الامام **وثانيها الجواز في مجتهد المذهب** وهو من له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الاصول التي مهدها الامام فهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق فمن كان له ذلك فله الفتوى بمنزلة العامي والى هذا ذهب الامدي وابن الحاجب وغيرهما واختاره الامام المهدي عليه السلام وذلك **للاجماع فيه** خاصة دون العامي **بيان ذلك** انه تكرر الافتا من العلما الذين ليسوا مجتهدين في جميع الاعصار والامصار من غير انكار **وثالثها** جواز افتا مجتهد المذهب **مع عدمه** اي المجتهد المطلق **للضرورة** اما مع وجود المجتهد المطلق فلا يجوز لكونه عملا بالاضعف مع امكان الاقوى وقد يجاب بمنع كون مجتهد المذهب اضعف لانه يجب على المستفتي اتباع ظنه فاذا علم ان هذا عالم بمذهب امامه متتبع له وذلك مجتهد مطلق كان فوق صاحب مذهبه وان لم يكن مجتهدا الحج عنده من فتوى المجتهد في المذهب واليه ذهب ابو الحسين البصري وكثير من اصحابنا وقوله **كالعامي** اشارة الى ما تمسكوا به **بيانه** انه لو جاز للعالم غير المجتهد لجاز للعامي لانهما في النقل سوا **ورد بالفرق** فان الدليل هو الاجماع وقد

جوز للعالم دون العامي والفارق علم المآخذ واهلية النظر **وفي جواز تقليد المفضول** مع وجود الافضل قولان **احدها الجواز** وهو مذهب ابي الحسين البصري **وللوقوع بلا نكير** يعني انه اشتهر افتا المفضولين من الصحابة والتابعين من غير انكار ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم بايهم اقتديتم اهتديتم لما خرج العام بانهم مجتهدون بقي معمولا به في المجتهدين من غير فصل بفاضل **وقطع** عدم الانكار بخطئه بعضهم بعض وخطئه الموسوع تستلزم تخطئه التابع للمتبوع ولو سلم فانما ترك لانه لا يجب على العالم ان يبحث عن وجه الاختيار العامي لفتوى هذا دون ذاك حتى ينكر عليه ترك النظر في التفضيل واذا لم يبحث لم يظهر له حاله فترك الانكار لتجويز انه قد نظر واتبع الراجح في ظنه لا للتسويغ اتباع المفضول واما الحديث فقد بينا فيما سبق طرفا مما فيه من المقال **وثانيهما المنع** من تقليد المفضول فيجب عليه الاخذ بقول الاكمل علما وورعا وهذا مذهب المؤيد بالله وابي طالب والمنصور بالله والشيخ الحسن ومقتضى كلام الرازي قال الدواري واحسب انه قول جميع الاصوليين الا الشيخ ابا الحسين قال الدواري هذا في العامي الذي لا يميز بين وجوه المسائل وادلتها واما المميز الحافظ لاقوال العلما والخائض في ادلتهم فالواجب عليه الرجوع الى ما يقوى به من ادلة المسائل وتعليلها وان لم يكن مجتهدا كما عليه معظم زماننا وانما ذهب الذاهبون الى هذا القول **لوجوب اتباع الظن** مع تعذر النص واقوال المجتهدين عند المقلد كالادلة عند المجتهد فيدفع تعارضها بالترجيح وليس الا ان يكون قائل الافضل في ظنه ولا يسعد دخوله في احاديث الامر بالاجتهاد لانه يمكنه الاجتهاد في علم المجتهدين واديانهم بالتسامع والشهرة ورجوع العلما اليه واقبال الناس عليه وذلك مما يطلع عليه بسهولة فيكون طريقا الى قوة ظنه واذا لزمه الاجتهاد في تعريف امر مفتيه فله ثلث حالات **الاولى ان يظهر له** اعلميه احدهما **فيتبع الاعلم** منهما اما اذا استويا في الورع فظاهر واما اذا كان ناقص العلم زايد الورع ففيه خلاف مذهب الامام المؤيد بالله والشيخ الحسن وحصده الى الترجيح بالاعلمية وهو قول الجمهور وذهب البعض الى الترجيح بزيادة الورع لان سده الورع يبعث على الاستقصا في البحث عن مناط الحكم وكلام الجمهور اولى لان المسئلة مبنية على استوائهما في الورع المحتاج اليه في الاستقصا والتعرف بحكم المسئلة بحيث لا يسارع واحد منهما الى الحكم قبل ايفا النظر حقه والزيادة المفروضة من ورا ذلك **ثم** اذا تساويا في العلم وكان احدهما اشد ورعا من الاخر كان **الاورع** ارجح بلا خلاف وهاتان الخلتان هما المعتمد في الرجوع الى راي المجتهد وزاد المؤيد بالله على ذلك مما يوجب التفاوت سده البحث وجودة الخاطر وكون احدهما ابرع للبحث والاخر اكثر شغلا قال الدواري والعرب الاختصاص بالمنصب السوي وجه ترجيح لان علم اهل البيت اعم بركة وانظارهم مقرونة بالاصابة وهم مثبتون بخلاف

غيرهم لشرف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فان استووا عند العامي فيما ذكر من
خصال الترجيح على بعده الى الاستوى لان الاغلب انه لا يكاد يسلك التساوي في الطرفين
فالجمهور من الاصوليين على التخيير للمقلد في اتباع ايهم شا وان اختلفوا فطايفة
يتخيرون في كل حادثة وطايفة يتخيرون الى اول فتوى ثم يلتزمون قول صاحبها واحتج
القايلون بالتخيير مطلقا بان المستفتي لو لم يكن مخيرا مع استوا المفتين لتعين
عليه اتباع احدهم من غير مرجح وهو تحكم باطل لان المفروض انه ليس بعضهم اولى من بعض في
وجوب الاتباع فان قيل استوا المجتهدين عند المقلد كاستوا الامارتين عند المجتهد
فلم خير ثم هنا لا هناك فقد اجيب بان المجتهد اذا طرح الامارتين
يجد مسلكا اخر وهو نصب العقل ولا كذلك المقلد فلو طرحهما انسد عليه حكم الحادثة
واحتج الاخرون بان عدم المزية لبعضهم على بعض يمنع الانتقال الى غير المفتي اذ لا وجه له
الا اتباع الهوى واجيب بل وجهه اتباع الدليل من الكتاب والسنة والاجماع
الموجب للرجوع الى العلما والحق لا يقدح فيه موافقته للغرض والحق انه يجب اتباع
الاحوط من الاقوال فانه وجه مرجح للانتقال معمول بالعزايم فان تكافات فالتعبد
وهذا فيما يخصه واما فيما يتعلق بالخصومات فالرجوع فيه الى الحاكم كيف كان قطعا
لها وقوله في الاصح اشارة الى ما قيل من وجوب التزام قول من افتى اولا والى ما قيل
من وجوب التزام قول وجواز الاخذ بالاخف لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وغير ذلك من الا
قوال وتحرم الرخص فلا يجوز ان ناخذ من مذهب كل مجتهد بالاهون لادائه الى
الخروج عن الدين وهو اجماع الماوردي عن الشيخ ابي اسحق المروزي قال الحلبي والظاهر
ان النقل عنه سهو لانه قد روي عنه العكس بذلك وفي جواز تقليد الميت اقوال
احدها الجواز وهذا مذهب جمهور المتاخرين للوقوع بلا نكير فكان اجماعا
بيان ذلك ان عمل الامة في كل قطر بمذاهب الايمة كالهادي والناصر والفقها
الاربعة وغيرهم شايع لا ينكر فكان اجماعا وثانيها انه يجوز تقليد المجتهد الميت
مع فقد المجتهد الحي للضرورة خلاف ما اذا لم يفقد فلا يجوز لدليل المانعين و
ثالثها المنع من تقليد الميت وهو مذهب الاكثرين لعدم اعتبار مذهبه لانعقاد
الاجماع بعده فلو اعتبر لم ينعقد اجماع اللاحقين على احد قولي السابقين قلنا
مسلم لولا قيام الدليل على انعقاد الاجماع بعد الخلاف المستقر كما تقدم تحقيقه وح
لا يلزم من سقوطه اي قول المجتهد الميت معه اي مع انعقاد الاجماع بعده على
خلافه السقوط لقوله مطلقا يعني سوا اجمع على خلاف قوله اولا كالامارة فانه
لا يلزم من سقوطها للاجماع على خلافها في الزمن اللاحق سقوطها في الزمن السابق بحيث يمنع
العمل بما فيه واذا ثبت جواز تقليد الميت فاعلم ان ما يوجد من كلام المجتهد في مذهبه
في كتاب معروف به قد تداولته النسخ يجوز لمن نظر فيه ان يقول قال فلان كذا
وان لم يسمعه من احد نحو جامعي الهادي الى الحق عليه السلام لان وجودها على هذا

الوصف بمنزلة الخبر المتواتر او الاستفاضة ولا يحتاج مثله الى اسناد وفيه
اي في تقليد الميت اقوال اخر غير ما تقدم منها قول بعضهم بالجواز ان قلده في
حيوته واستمر عليه بعد وفاته لا غير وقول اخرين بانه اولى من تقليد الحي لانه يومن
فيهما تغير الاجتهاد مع اختصاص الاول بانه يصدق عليه انه قلد حيا وقول اخرين
بانه يجوز اذا نقله مجتهد في مذهبه لانه لمعرفته مداركه يميز بين ما استمر عليه
وما لم يستمر عليه فلا ينقل لمن يقلده الا ما استمر عليه مسئلة ذهب
كثير من متاخري اصحابنا وغيرهم الى ان التزام مذهب امام واحد كالهادي
اولى من عدم الالتزام لا ايجاب البعض له اي للالتزام كالامام المنصور بالله ونسخه
وغيرهما فيكون الالتزام اقرب الى الاخذ بما يقرب من الاجماع لان الاكثر بين
قايل بالندب وبالوجوب وعورض احتجاجهم على ما فيه بايجاب البعض الاحوط
من اقوال المجتهدين كالامام المنصور بالله عليه السلام وغيره وله فيه تفصيل مبسوط
في ارشاده وقد اختلف في كونه اي المقلد يصير ملتزما او غير ملتزم فعلى الاول
يكون ملتزما اما بالعمل فيما عمل خاصة كما ذهب اليه الجمهور فاذا عمل العامي
بقول مجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع عنه الى غيره وحكى شارح المختصر وغيره
الاتفاق على ذلك او يكون ملتزما بالافتا فقط فاذا استفتى
عامي مجتهدا في حكم لم يكن له ان يستفتي غيره في ذلك الحكم ولا غيره بل يجب عليه
اتباعه في ساير الاحكام الشرعية ونسب هذا القول الى المنصور بالله عبد الله بن
حمزه عليه السلام واحتج له بان المقلد في اختيار من تقلده بمنزلة المجتهد
في ترجيح الامارات فمتى اختار عالما لفتواه فقد صار ذلك العالم بمنزلة الامارة
الراجحة عند المقلد ورد بان الاجماع على خلافه للقطع بان الناس في كل عصر
يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون سوال مفت بعينه وقد شاع وتكرر ولم
ينكر او يكون ملتزما بالافتا مع صحة قول المفتي عنده فمتى صح قول المفتي
في نفس المستفتي كان ملتزما واجبا عليه الاتباع له في جميع اقواله ونسب هذا
القول الى ابن السمعاني وشبهته وجوابها يوخذان مما سبق او يكون ملتزما
بالنية للالتزام فاذا نوى التزام مذهب امام معين لم يجز له مخالفته وهو مذهب
الامام المهدي والامام شرف الدين وغيرهما ويوخذ حجته وجوابها مما سبق او يكون
ملتزما بها اي بالنية مع الشروع في العمل فيصير ملتزما قبل تمامه ولابن السمعاني
قول قريب من هذا وهو انه يصير ملتزما بالفتوى مع الشروع في العمل او يكون
ملتزما بايهما وهما النية والشروع في العمل فاذا شرع في العمل بقول مجتهد او نواه
لم يجز له العمل بخلافه وهذا قول الحاكم او يكون المقلد غير ملتزم بايهما يعني
ان المقلد لا يصير ملتزما بشي مما ذكر وانما يجب عليه الترجيح بين المجتهدين

كما سبق وقوله خلاف مبتدا خبره ما تقدم من قوله وفي كونه يصير ملتزما
وللامام شرف الدين عليه كلام في الفرق بين الملتزم وغيره حاصله ان الملتزم هو
من نوى الالتزام لمذهب معين والمقلد العامل والصحيح ان الملتزم والمقلد متحدان
في المعنى على ما ذكر من الخلاف ولا فرق بينهما الا عند من ينفي اللزوم بالالتزام لانه يجعل
العامل مقلدا ولا يجعل للالتزام معنى وبعده اي بعد التقليد والالتزام بان
هذه الوجوه على الخلاف فيها عدم الانتقال الى تقليد مجتهد اخر لان قول
المجتهد عند المقلد كالدليل عند المجتهد فلا يجوز له الخروج كما لا يجوز للمجتهد الا
المصان في الاول لرجحان غيره ح كما تقدم وفي قوله لرجحان غيره
تنبيه على ان المراد بالصفات المخصوصة كان يظهر للمقلد زيادة علم من قلده
في العلم او الورع او غيرهما من الصفات المقتضية للترجيح فانه يصح الانتقال الى
تقليد الراجح على المختار كما يجب على المجتهد اتباع الراجح من الامارات وان كان رجحانها
مجملا

المقصد السابع من مقاصد هذا الكتاب

في التعادل وهو في اللغة التساوي وفي الشرع استوا الامارتين عند
المجتهد بحيث لا يثبت في احدهما فضل على الاخرى والترجيح وهو في اللغة
فضل في احد جانبي المعادل ومنه قوله عليه السلام زن وارجح وفي الشرع
تقوية احد الامارتين على الاخرى لاقترانها اي احد الامارتين بسببها اي
بسبب التقوية وهو وجود فضل في احدهما **مسئلة** لا يتصور تعادل
في ما دلالته قطعية اذ لا تعارض بين قطعيين للزوم النقيضين لان
الكلام في تعادل المتعارضين وهما نقيضان فلو وجد الثبت مقتضاهما ولا تعادل
ايضا بالمعنى الذي ذكرناه بين قطعي وظني لانتفاء الظن بالقطع بالنقيض واما
التعادل في الظنيين فقد تكون في نفس الامر وقد تكون في نظر المجتهد اما التعادل
في نفس الامر ففيه قولان احدهما المنع وهو مروي عن الامام يحيى واحمد بن حنبل
والكرخي وابي الحسين والشيخ احمد صاحب الجوهرة وانما منع للزوم العبث
بيان ذلك ان المجتهد اما ان يجب عليه العمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا او لا يجب
والكل باطل فالاول للتناقض والثاني للتحكم والثالث لا يستلزم التخيير بين الاباحة
والحرمة وهو عمل في الشرع بالتشهي او بين الحرمة والوجوب وهو ترك لهما والرابع
للعبث وثانيهما الجواز وهو قول الجمهور وذلك لعدم دليل المنع وفيه نظر
لما سبق من الدليل وقولهم لا نسلم الحصر فيما ذكر من الاقسام لوجود قسم اخر وهو
العمل بمجموعهما وذلك بان يجعلا كالدليل الواحد ح سوف المجتهد او يتخير يرجع
الى العبث لبطلان حكمهما مع التوقف لان المجتهد ح لطرحهما ويرجع في الحادثة الى

غيرهما من الشرع

غيرهما من الشرع او العقل وللزوم ترجيح الاباحة على الحرمة مع التخيير او ترك
الوجوب والحرمة وقد ثبت بطلان ذلك واما التعادل بين الامارتين
في نظر المجتهد بحيث لا ترجح احدهما على الاخر عنده فجائز اتفاقا فيعمل فيما
تعارضا فيه بغيرهما من شرع او عقل وهذا مذهب اصحابنا واكثر الفقها
وفي التخيير بينهما كما ذهب اليه القاضي الباقلاني والجبائيان للزوم الترك للامارتين
حيث كان مدلول احداهما واجبا والاخرى محظورا لان العمل بامارة الوجوب يرفع
التحريم والعمل بامارة التحريم يرفع الوجوب او للزوم التشهي في الشرع حيث كان احد
مدلولي الامارتين اباحة والاخر تحريما فان العمل بامارة الاباحة اتباع للتشهي
في الشرع وعلى القول بالتخيير يعمل المجتهد والمستفتي فيما يتعلق به بما شا في غير
الخصومات اذ لو خير الخصمان بطل نصب الحكام فعلى هذا لو حكم باحدى الامارتين
لم يجز له بعد ذلك ان يحكم بالاخرى ولما فرغ من التعادل وبيان ما
يصح فيه وما لا يصح فيه اخذ في بيان الترجيح بين الامارات الموصلة الى
التصديقات الشرعية وهو ثلثة اقسام لانه اما بين منقولين ام معقولين او مختلفين
والكلام في ترجيح الحدود وان كان حقيقا بالتقديم على الكلام في ترجيح الادلة الظنية لان
الاول الى التصور والثاني الى التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا فليقدم
عليه وضعا لكن لما كان الغرض الاهم في هذا الفن وهو الكلام على
ترجيحات الادلة لكونه اكثر في المباحث الفقهية من الحدود واشد
حاجة قدم الكلام فيها واعلم ان التعارض تكون في نوع واحد كظاهرين من الكتاب او السنة
او الاجماع او المعقول ويكون في نوعين وقد اقتصر في المختصر على ذكر المتفقين الا في
المنقول والمعقول لمعرفة تقديم ما تقدم فيهما مما سبق ومما يأتي وينبغي ان يشار
في الشرح الى شيء من ذلك اشارة خفيفة تسهيلا على الطلاب فنقول اما التعارض
الواقع بين الظاهرين من الكتاب والسنة فان كانت السنة متواترة فهي كالكتاب وان
كانت احادا فان تساويا في المتن وفيما يرجع الى امر خارج فالكتاب اولى لتواتره وان
كان متنها قطعيا دون متنه فالسنة اولى من ظاهر الكتاب كان تكون خاصة
وهو عام او مقيدة وهو مطلق او متحدة المدلول وهو متعدده او صريحة الدلالة
وهو بجهة الاشارة والاقتضا او التنبيه او الايما او المفهوم او موافقة الدليل لغيره كما
يجي وظاهره على خلافه او غير ذلك مما تقدم مفصلا والوجه في ذلك ان تطرق
الخلل الى السنة انما هو من جهة ذهول الراوي وعقله عما رواه واما ظاهر الكتاب
فالخلل يتوجه من جهته الى وقوفنا على جهة الدلالة او جهة المعارضة او دليل
التاويل واحتمال هذه اقرب من احتمال الغفلة في حق الراوي المعروف بالعدالة
والثقة وكثرة التحرز واما التعارض بين الظاهرين من الاجماع والكتاب فالكلام

فيه كما بين سواء كان الاجماع متواترا او احادا الا ان الاجماع قد يترجح بكونه غير قابل
للنسخ بخلاف الكتاب وهكذا الكلام في التعارض بين السنة والاجماع ثم تكلم الكلام
في الترجيح بين المنقولين على القسمين الاخيرين لاصالة المنقول في الاحكام الشرعية قال

مسئلة يجب ان يطلب الترجيح بين الامارتين ليعمل بالراجح ويطرح المرجوح
سواء كان دليل الرجحان قطعيا او ظنيا وخالف الباقلاني فيما رجح بالظن هذا ان
تعذر الجمع بينهما من كل وجه بان يفيد احدهما خلاف ما افادته الاخرى لان امكن
ولو من وجه بان يحتمل احدهما تاويلا توافق الاخرى كحديث فيما سقت السماء العشر
مع حديث ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة فالاول شامل لما دون خمسة الاوساق
وغيره فحملناه على غيره جمعا بين الدليلين ولو كان المتقابلان من الكتاب والسنة فان
العمل بهما من وجه اولى من اطراح احدهما وذهب البعض الى تقديم الكتاب محتجا بحديث
معاذ المتقدم والاصح نفيه لان معاذا انما اراد العمل بالكتاب حيث وجد حكم الحادثة
فيه فقط وبالسنة حيث وجد الحكم فيها فقط ولو سلم فهو محمول على تقديم الكتاب
على السنة على فرض تعارضهما من كل وجه وذهب اخرون الى تقديم السنة لقوله
تعالى لتبين للناس وجوابه ان المعارض للكتاب من كل وجه غير مسلم له
مثاله قوله تعالى الا ان يكون ميتة مع قوله صلى الله عليه واله وسلم
في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فحملنا الاية على ميتة البر لتبادرها الى الاذهان
جمعا بين الدليلين واما ان لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه فالترجيح ان كان بين ظنيين
منقولين من نوع واحد ففيه اربعة اقسام تشترك فيها الكتاب والسنة
والاجماع الا الترجيح بنفس الرواية فانه يختص بغير الكتاب والمتواتر
من السنة اولها الترجيح بحسب السند وهو الطريق الى ثبوت المتن وثانيها الترجيح بحسب
المتن وهو نفس الدليل من امر او نهي او عموم او خصوص او اجماع او غير ذلك وثالثها
الترجيح بحسب الحكم المدلول كالحظر والاباحة ورابعها الترجيح بحسب الخارج وقد
جمع كلا منها في مسئلة اما السند فيرجح فيه بكثرة الرواة لافادة
كل واحد منهم الظن وبزيادتهم يزداد الظن قوة حتى ينتهي الى التواتر وهذا مذهب
الجمهور وخالف فيه الكرخي وقد اشار الى خلافه وحجته بقوله قيل لزم في
الشهادة يعني لو رجح بالزيادة للزم مثل ذلك في الشهادة والثاني باطل اما الملازمة
فلان المفروض ان الزيادة لم يخرجهما عن حد الظن واما الثانية فبالاتفاق ورد
بالفرق بان باب الشهادة اضيق فليس كلما يرجح به الرواية يرجح به الشهادة ولذا
اعتبر لفظها حتى لو اتى العدد الكثير بلفظ الاخبار لم يقبلوا وردت شهادة النساء ولو
كثرت فكانت الشهادة مسلكا الى توسعا تعبديه ويرجح فيه بعلم الفقه في احد

فان الراويين

الروايتين فان العالم اذا سمع ما لا يعرف اجراءه على ظاهره بحث عنه ونظر في سبب
فيطلع على ما يزيل الاشكال وقيل لا ترجيح به الا فيما يروى بالمعنى وعلم العربية لتمكنه
الحفظ في مواضع الغلط واورد عليه ان النحوي يعتمد على لسانه فلا يسامح في
الحفظ وفيه نظر لان علمه ينبهه على مواضع الغلط فيتحفظ عنها ويرجح بزيادة الورع
والضبط والفطنة وحسن الاعتقاد والثقة فكل من زاد في صفة من هذه
الصفات يرجح خبره على خبر مقابله ومن وجوه الترجيح اشتهار احدهما او احد
هذه الاوصاف المتقدمة فاذا كان احد الراويين اشهر بشيء منها وان لم يعلم رجحانه
فيها فان حديثه يكون اولى لان الاشهر به يسد ظن الرجحان ومنها الاعتماد
على الحفظ وبذكر السماع للحديث لا على الخط والنسخة قال الازنيقي رحمه الله تعالى
وفيه احتمال ومنها استمرار العقل فان خبر من عاش كامل العقل ارجح من خبر من
اختلط عقله في اخر عمره ولهذا دققوا في المختلطين ومنها موافقة العمل بخبر
العامل بروايته نفسه ارجح من خبر من لم يعمل بروايته او لم يعلم انه عمل بها لان العمل
بالرواية يضعف وهم الكذب فيها ومنها مصاحبة القصة فخبر صاحب
القصة المباشر لها ارجح من خبر غيره لكونه اعرف بما روى كرواية ابي رافع رضي الله
عنه ان النبي صلى الله عليه واله وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وبنى بها وهو حلال قال
وكنت انا الرسول بينهما اخرجه احمد والترمذي وحسنه فانها ترجح على رواية ابن
عباس رضي الله عنه انه صلى الله عليه واله وسلم تزوجها وهو محرم اخرجه الخمسة ولهذا
قال ابو داود قال ابن المسيب وهم ابن عباس رضي الله عنهما في تزويج ميمونة
وهو محرم وكرواية ميمونة رضي الله عنها قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
ونحن حلالان بسرف اخرجه مسلم وابو داود والترمذي زاد الترمذي وبنى بها حلالا وماتت
بسرف ودفناها في الظلة التي بنى بها فيها فهذه الرواية ارجح من رواية ابن
عباس لكونها المباشرة للقصة ايضا ومنها المشافهة من الراوي لمن روى
عنه بان لا يكون بينهما حجاب كرواية القسم عن عائشة ان بريرة اعتقت وكان
زوجها عبدا فيما رواه مسلم فانها ترجح على رواية الاسود عن عائشة ان بريرة عتقت
وكان زوجها حرا لسماع القسم بن محمد بن ابي بكر لعمته دون الاسود لانه كان
لا يكلمها الا من وراء حجاب ومنها القرب يعني قرب الراوي من المروي
عنه بان يصرح بانه كان عند العمل قريبا دون الاخر كما تقدم رواية ابن عمر انه صلى الله
عليه واله وسلم افرد التلبية على رواية من روى انه ثناها اي قرن لانه روي ان ابن
عمر كان تحت ناقته حين لبى فالظاهر انه اعرف ومنها التقدم في الاسلام
كاكابر الصحابة فان روايتهم تقدم على رواية الاصاغر منهم لقرب الاكابر من مجلس
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في الاغلب فالظاهر انهم اعرف هذا كلام الجمهور
من اصحابنا وغيرهم وعن احمد انه لا تقدم الاكثر فالاكثر تقدم رواية الخلفاء الاربعة

على غيرهم قالوا ولذلك كان علي رضي الله عنه يحلف الرواة ويقبل رواية ابي بكر
من غير حلفه وقد عكس هذا القول في راي بعض فقهاء العامة فقصروا بتقديم
رواية متاخر الاسلام على رواية متقدمه لان متاخر الاسلام يحفظ اخر الامرين من رسول
الله صلى الله عليه واله وسلم ولهذا قال ابراهيم النخعي كان يعجبهم حديث جرير البجلي
في المسح على الخفين لان اسلامه كان بعد نزول المايده قالوا وفي معنى متاخر الاسلام
تاخر الصحبة ولذلك قدموا رواية ابن عباس في التشهد على رواية ابن مسعود و
القول الاول اولى لان المتقدم في الاسلام اعرف واشد تحرزا ونصرتنا
كزيادة اصالته في الاسلام وقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث معناه بعد التناسخ
لعرسه على المتقدم والله اعلم **ومنها** شهرة النسب لان اهتمام النسيب بالتصون
والتحرز وحفظ الجاه اكثر **ومنها** عدم اللبس لمضعف فيقدم رواية من
لا يلتبس امره بمن هو ضعيف الرواية على رواية من يلتبس بذلك لكون الاول اغلب
على الظن **ومنها** التحمل بالغا فيقدم رواية من تحمل الحديث بالغا على رواية
من تحمله صغيرا قطعا او احتمالا لخروج الاول من الخلاف فيكون الظن به اقوى
ومنها شهرة العداله فيقدم حديث مشهور العداله وهو الذي لا يحتاج الى تزكيه
كائمة الحديث ونحوهم ممن اشتهرت عدالته على من عرفت عدالته بالتعديل ومنها
كثرة المزكين واعدليتهم واوثقيتهم فمن كان مزكوه اكثر واعدل او اوثق كان
حديثه ارجح من مقابله فان اختلفت الصفات بان كان مزكوا هذا اكثر ومزكوا هذا
اعدل او نحو ذلك فموضع اجتهاد ومن جهات الترجيح صريحها اى صريح التزكيه
لمن كانت تزكيته بالصريح من الفاظها قدم حديثه على حديث من كانت تزكيته
نفس الحكم بشهادته وهو اى الحكم بالشهادة مقدم على العمل بالروايه لانه يحتاط
في الشهادة اكثر **ومنها** قلة الوسائط والمراد به قلة عدد الطبقات ولهذا
رغب الحفاظ في علو السند وبالغوا في طلبه **ومنها** الاسناد فاذا تعارض المسند
والمرسل رجح المسند هذا مذهب كثير من اصحابنا والشافعيه وعند الحنفيه العكس حكاه
عنهم في فصول البدايع وعند القاضي عبد الجبار والشيخ الحسن وغيرهما انهما مستويان
واحتجت الحنفيه بان الثقه لا يقول قال النبي صلى الله عليه واله وسلم الا اذا
قطع بقوله ولذا قال الحسن اذا حدثني اربعه نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله
وسلم قلت قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم **واجيب** باحتمال ان قطعه
عن اجتهاد في عداله الراوي والاجتهاد محتمل للخطا والمجتهد لا يقلد له فلا بد
من ذكر الرواة ليجتهد في عدالتهم وقد لا يعلم المرسل جرح الراوي ويعلمه المجتهد
ورد بان الاتباع لغلبة ظن الصدق لا سيما من المجتهد لا يسمى تقليدا والتحقيق

ان المرسل
لا يجزم

ان المرسل لا يجزم بان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال بل يظن انه قال فنفي الارسال بجرد
ظنه وفي الاسناد ظنون جميع الرواه وايضا عداله من اغفل ذكره في المرسل لا يعرفها
الا المرسل والمذكور في المسند يعرف عدالته جميع من تعقبه من اهل الاسناد فيكون
ممن كثر مزكوه **ومنها** قرب الارسال فارسال الصحابي اولى لقبوله بالاتفاق وبعد
ذكره في المتن لعلته وبعده ارسال التابعي لقلة الوسائط وبعد ذلك
ارسال من عرف من حاله انه لا يرسل الا عن عدل لحصول الظن بعداله
من طواه **ومنها** ذكر السبب **للحديث** فان ذكره دليل اعتنا
ربه بالحديث وكمال ضبطه له فيقدم ما ذكر سببه على ما لم يذكر **ومنها**
الاتفاق على رفعه فاذا كان احد الحديثين لم يختلف في رفعه الى الرسول صلى الله
عليه واله وسلم والاخر مختلف في رفعه ووقفه قدم منهما ما لم يختلف فيه ومنها
قراة الشيخ والتلميذ يسمع وهكذا ساير مراتب التحمل كما تقدم فانه يقدم كل ما
سبق من قوله وقلة الوسايط على مقابله كما عرفته متصلا **ومنها** التصريح
بالسماع من الراوي عمن روى عنه فانه يقدم على لفظ محتمل للسماع وغيره نحو
قال وعلى مثل هذا ساير قرابات الفاظ الراوي التي تقدمت **ومنها** السكوت
من الرسول صلى الله عليه واله وسلم عما وقع في زمنه صلى الله عليه واله وسلم حضورا فانه
يقدم عليه اى على ما وقع في زمنه صلى الله عليه واله وسلم غيبه اى في غير مجلسه
وسمع به ولم ينكره اذ الغفله عما جرى في مجلسه اقل وابعد **اللهم الا** اذا
كان خطر ما جرى في غير حضرته اكد واتم من خطر ما جرى في حضرته بحيث تكون الغفله
عنه لشده خطره ابعد فانه يكون موضع اجتهاد لتعارض جهتي الترجيح ومنها
اللفظ على المعنى فاذا كان احدى الروايتين بلفظ النبي صلى الله عليه واله وسلم والاخرى
بالمعنى كقول الراوي امر او نهى قدمت الروايه باللفظ على المعنى لاحتمال ان يكون الراوي
سمع ما ليس بنهي فظنه نهيا او سمع لفظ الامر والنهي **من النبي صلى الله
عليه واله وسلم** فظن ان الامر بالشيء نهي عن اضداده وان النهي عن الشيء امر
باحد اضداده فكان تطرق الخلل الى الروايه بالمعنى اقرب **ومنها** القول على
الفعل والتقرير اما القول فلقوة دلالته ولهذا اتفق على حجيته دون حجيه الفعل
واما تقدم الفعل على التقرير فلان الغفله عن فعل الغير اكثر من الغفله عن فعل النفس
ومنها عدم انكار الاصل لروايه الفرع عنه فان ذلك جهة ترجيح لما لم ينكر
على الاخر وهو الذي انكره الاصل انكار نسيان وتوقف لا انكار جزم وتكذيب

لما تقدم من ان ما الكره الاصل انكار تكذيب غير مقبول وذلك لكونه مع
عدم الانكار اغلب على الظن منه مع الانكار ولان ما انكره الاصل انكار توقف مختلف
فيه مسئلة واما جهات الترجيح بحسب المتن فمنها **النهى فالامر فالاباحه**
اما ترجيح النهى على ما بعده فلانه لدفع المفسده والامر لجلب المصلحه سواء ادركت
الجهتان اولم يدرك لما عرفت من ابتناء الاحكام على المصالح والعقلا بدفع
المفاسد اشد اهتماما منهم بجلب المصالح ولهذا كان شرع العقوبات لفعل المحرم
اكثر منها لترك الواجب ولان افضا الحرمه الى مقصودها اتم لانه يحصل بالترك
مع القصد وعدمه بخلاف فعل الواجب ولان النهى للدوام دون الامر ولقله محامل
لفظ النهى دون الامر لما عرفت من زيادة المعانى المجازيه فى الامر على المعانى المجازيه
فى النهى وزياده ما اختلف فيه من معانى الامر الحقيقه على معانى النهى والحقيقه **واما**
ترجيح الامر على الاباحه فللاحتياط لاستواء طرفى المباح دون المامور به وقيل
بالعكس لوحدة معناها وكثره معانى الامر واستلزام تقدمه تعطيل الاباحه بخلاف
العكس لان ترجيح المبيح فيه تاويل الامر بصرفه عن ظاهره والتاويل اولى من التعطيل
ولاشتمالها على مقصود الفعل والترك ولا شك ان جهة الاحتياط ارجح **ومنها**
الاقل احتمالا على الاكثر احتمالا كما ذكرناه من كون النهى اقل احتمالا من الامر
والاباحه اقل احتمالا منهما فالاقل جهة ترجيح وان عارضتها جهة ترجيح اخرى
ومنها الحقيقه الشرعيه فالعرفيه فاللغويه فالمجازيه كما اذا كان
لفظ واحد له مدلول لغوى وقد استعاده الشارع فى معنى اخر وصار عرفا له
فانه اذا اطلق الشارع ذلك اللفظ وجب حمله على عرفه الشرعى دون المعنى اللغوى
لان الغالب من الشارع انه اذا اطلق لفظا وله موضوع فى عرفه انه لا يريد به غيره و
تدبين له مثالان وهذا الكلام فى لفظ له محملان عرفى ولغوى او حقيقى ومجازى
فانه يقدم العرفى لكونه اشهر على اللغوى والحقيقى كما تقدم على المجازى وهكذا
اذا تعارض لفظان حقيقى ومجازى **ومنها** جهات للترجيح اشار اليها
بقوله وهو الى المجاز لعدم **لرجحان دليله او شهرته او قرب جهته او شهرة**
مصحح او قوته او قربه على مثله فى المجازيه يعنى اذا تعارض لفظان مجازيان فللترجيح
بينهما وجوه منها ان يكون دليل احدهما ارجح من دليل الاخر كان يثبت احدهما
بنص الواضع او بصحة النفى والاخر بعدم الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق لكون
الاخير من الادله الضعيفه على ما سبق ومنها شهرة احد المجازين على الاخر فان الشهره
توجب الترجيح لعدم افتقاره الى القرينه او لعله افتقاره اليها فان الشهرة تستلزم

اما عدم الا
فتقار

اما عدم الافتقار كما اذا كان مجازا منقولا او قلة الافتقار اليها كما اذا قارب حد النقل
ولم يبلغه كما لو قيل من تغوط فعليه الوضوء مع من تبرز فلا وضوء عليه فان لفظ الغائط
اشهر فى الحديث من البراز **ومنها** ان يكون احد المجازين اقرب جهة
الى الحقيقه من الاخر كما اذا نفيت الذات فان جعله مجازا من نفى الصحه اولى من
جعله مجازا من نفى الكمال لان نفى الصحه اقرب الى نفى الذات من نفى الكمال ومنها
ان يكون مصحح احد المجازين وهو العلاقه مشهورا او اشهر دون الاخر ومنها
ان يكون المصحح فى احد المجازين قويا كان يكون العلاقه فيه اقوى من علاقه
الاخر كالاطلاق السبب على المسبب فانه اقوى من اطلاق المسبب على السبب لان السبب
لا يوجد بدون مسببه والمسبب قد يوجد بدون سببه الخاص بان يثبت بسبب اخر
ومنها قرب المصحح كالسبب الذى بلا واسطه والسبب الذى بواسطه فان الاول
اقرب من الثانى فهذه ست جهات لترجيح المجاز على المجاز **ومن وجوه**
الترجيح اللفظ **الاشهر مطلقا** اى فى اللغه او فى الشرع او فى العرف فانه يقدم على غيره
ومنها انه يقدم **غير المنقول شرعا ومؤكد الدلاله كل على مقابله** فمقابل
الاول المنقول شرعا ومقابل الثانى غير المؤكد **اما الاول** فلان ما استعمله
الشرع من غير تغيير للوضع اللغوى لكون العمل به اولى مما استعمله مع تغيير وضعه
ولان فى وجود اللفظ الشرعى المنقول وجواز استعماله خلافا بخلاف اللغوى المستعمل شرعا
فى معناه اللغوى **واما الثانى** فوجه الترجيح فيه ظاهر ولتاكيد الدلاله
وجوه احدها ان يكون احد اللفظين والاعلى مطلوبه من وجهين او اكثر والاخر لا يدل الا
من جهة واحده فالذى كثرت جهة دلالته اولى لانه اغلب على الظن وثانيها ان يكون
دلاله لفظ احدهما مكررا دون الاخر كما فى قوله عليه السلم فنكاحها باطل باطل مع حديث
الايم احق بنفسها من وليها فانه لو سلم دلالته للحنفيه على مطلوبهم انها تزوج نفسها
كان هذا مفيدا ما عليه لتاكيده **وثالثها** ان يكون دلالة احدهما بالمطابقه
فيقدم على ما يدل بالالتزام لانها اضبط ورابعها ان يتاكد حكم احدهما بدلاله السياق
فيقدم على ما ليس كذلك **ومنها ضرورة الصدق على الشرع** فاذا تعارض نصان
يدلان بالاقتضا والمدلول عليه بالاقتضا لازم صريح مقصود يتوقف الصدق او الصحه العقليه
او الشرعيه عليه نحو رفع عن امتى الخطا والنسيان ونحو واسال القريه القريه ونحو اعتق
عبدك عنى على الف مما يتوقف عليه الصدق وكذا الصحه العقليه مقدم على ما يتوقف عليه
الشرع لان مراعاة الصدق او الصحه العقليه اهم ومنها **ايما العلة على غيره** فا
ذا تعارض ايماآن وقد عرفت ان الايما اقتران وصف بحكم لو لم يكن لتعليله كان
بعيدا فالبعد اذا بلغ الى لزوم العبث والحشو كان تنزيه كلام الشارع منه اولى مما

اذا لم يلزم منه الا الاعراض عن السائل او كون ما يترتب عليه الحكم غير علة الى غير
ذلك مما سبق ومنها الاقتضاء فالايماء فالاشارة فالمفهوم الموافق فالمخالف وهذه
مراتب للترجيح اما الاولى فلان توقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه تقدم من ايماء
قصد هذه الامور واما الثانية فتقدمت على الثالثة لاختصاصها بقصد المتكلم واما
الثالثة فلما في الرابعة من الاختلاف ويجوز ان لا يكون اولى او مساويا ولذا اختلف في الحاق
قتل العمد بالخطأ والغموس بالمنعقدة في وجوب الكفارة واما الرابعة
فلان مفهوم الموافقة اقوى من مفهوم المخالفة ولهذا لم يقع فيه اختلاف من جهة العمل
وان اختلف فيه من جهة كون دلالته بالمفهوم او بالقياس او بالمجاز بالقرينة او بالنقل
العرفي بخلاف مفهوم المخالفة فالخلاف في العمل به ظاهر واختار الهندي ومن وافقه
ان مفهوم المخالفة ارجح من مفهوم الموافقة قالوا لان المخالف يفيد تأسيسا بخلاف
الموافق وفيه نظر بل كل منهما يفيد التأسيس وغاية الامر ان ما يفيده
المخالفة مخالف للحكم المنطوق وما يفيده الموافقة موافق له واتحاد نوع المنطوق
والمفهوم في مفهوم الموافقة دون مفهوم المخالفة لا يخرجه الى التأكيد ومنها الخاص
فانه يرجح على العام اذا تعارضا لانه اقوى دلالة على ما يتضمنه من دلالة العام عليه
لاحتماله تخصيصه منه وهكذا الخاص من وجه يقدم على العام من كل وجه وهكذا
اذا لزم في احدهما تخصيص العام وفي الاخر تأويل الخاص قدم تخصيص العام لكثرته ومنها
المقيد فانه يقدم على المطلق لمثل ما ذكر في العام والخاص ومنها العام ومنها المطلق اذا
كان الاول غير مخصص والثاني غير مقيد فانه يقدم كل مما ذكر على مقابله لان
العام المخصص ومثله المطلق المقيد مختلف في حجيته بخلاف العام والمطلق المطلقين ولانه
لا خلاف في ان العام الذي لم يخص حقيقة بخلاف ما خص منه فان فيه الخلاف وقد
علم ان الحقيقة مقدمة على المجاز ومنها العام الشرطي كمن وما واي الشرطيات
على غيره يعني انها اذا تعارضت صيغ العموم وصيغ الشرط الصريح تقدم على غيره كالنكرة
في سياق النفي لانه يفيد التعليل بخلاف غيره وما كان للتعليل فهو ادل على المقصود فلو الغي
العام الشرطي كان الغاء للعلة وغير العام الشرطي لا يلزم من الغائه الغاء العلة ولا يخفى انه
قد لا يصلح للتعليل نحو من فعل كذا فلا اثم عليه فلعل الكلام حيث يصلح للتعليل والله
اعلم وقيل ينبغي ان يكون المراد بتقديم الشرط على النكرة المنفية بغير
لا التي لنفي الجنس اذ النفي بها نص في الاستغراق ولهذا قال صاحب الكشاف في
قوله تعالى لا ريب فيه ان قراءة الفتح توجب الاستغراق وقراءة الرفع تجوزه ولاجله عكس
بعضهم فقال بتقديم النكرة المنفية على العام الشرطي وظاهر اطلاقات الاصوليين
ان النكرة المنفية تقدم على الكل وفيه نظر فانه حكى بعضهم الاتفاق على ان لفظ

كل تقدم عليها

كل تقدم عليها والظاهر ان تقدم ما تقدم من العام الشرطي والنكرة المنفية بلا التي
لنفي الجنس ولفظ كل موضع اجتهاد وكل منها مقدم على ما يعم بالقرينة كالجمع المحلى
باللام اتفاقا فان قيل قد تقدم انها جميعا حقائق في العموم والحقيقة غنية عن القرينة
قلنا اما اذا كانت مشتركة كذوات اللام والموصول والمضاف الى المعرفة
فاحتياجها الى القرينة ظاهر والا فان اللفظ قد يشتهر ويكثر استعماله في معناه المجازي
حتى يعارض المعنى الحقيقي ولا يستبعد في احتياجه اذا اريد معناه الحقيقي الى القرينة
ومنها الجمع المعرف باللام او بالاضافة والاسم الموصول كمن وما الموصوليتين
وهكذا الاستفهاميتان فانها تقدم على الجنس المعرف باللام او بالاضافة لان
تلك لا تحتمل العهد او تحتمله على بعد بخلاف اسم الجنس المعرف فاحتمال العهد فيه قريب
لكثرة استعماله في المعهود فكانت دلالته على العموم اضعف قالوا والجمع المعرف
يرجح على الموصول ونحوه لانه اقوى في العموم لامتناع ان يخص الى الواحد دون من وما
الموصوليتين والاستفهاميتين وفي هذا التعليل نظر لان امكان
التخصيص الى الواحد لا يخرج العام عن كون دلالته قوية والا لزم ان تقدم على العام
الشرطي ولو قيل بان من وما ارجح من الجمع المحلى باللام لكون دلالتهما على العموم بالوضع
والجمع المحلى بمعونة القرينة لكان وجيها ومنها الاجماع الظني فانه يقدم على غيره
من سائر الادلة الظنية كالخبر الاحادي لان الخبر يحتمل النسخ بخلاف الاجماع وقيد
الاجماع بالظني لما عرفت من ان القطعي يبطل معه الظن ومنها الاجماع
السابق فانه يتقدم على الاجماع اللاحق فاذا نقل بالاحاد اجماعان متعارضان
احدهما عن الصحابة والاخر عن التابعين قدم اجماع الصحابة لان الظن يقضي ببطلان
اللاحق لمخالفته السابق ولان السابق دائما اقرب الى الرسول صلى الله عليه واله وسلم
والاقرب خير بدليل خير القرون قرني ثم الذين يلونهم واعلم ان الاجماع الظني من جهة
السند والمتن تقدم عليه الاجماع الظني من جهة واحدة واجماع الكل من المجتهدين
والعوام تقدم على اجماع المجتهدين خاصة وما انقرض فيه عصر المجمعين على ما لم ينقرض
وما لم يسبقه خلاف مستقر على ما سبقه خلاف مستقر لما عرفت من الخلاف في اعتبار
العوام واشتراط انقراض العصر وان يسبقه خلاف مستقر وقس على ذلك ما سبق من الا
جماعات المختلف فيها وذهب بعض الناس الى ان الاجماع المسبوق بالخلاف ارجح لانهم
اطلعوا على المآخذ واختاروا مأخذ ما اجمعوا فيه فكان اقوى وبعضهم الى انهما
سواء لتعارض المرجحين مسألة واما جهات الترجيح بحسب المدلول فمنها الحظر فا
لوجوب فالكراهة فالندب فالاباحة يقدم الحظر على الوجوب لما تقدم في
تقديم النهي على الامر ويقدم الوجوب على الكراهة للاحتياط وتقدم الكراهة
على الندب لان الفعل حينئذ تكون فيه شائبة مفسدة وشائبة مصلحة وقد

تقرر ان دفع المفاسد فی نظر العقلا اولی وتقدیم الندب علی الاباحه للاحتیاط
لان الفعل ان کان مندوبا ففی ترکه اخلال بالطلب وان کان مباحا فلا اخلال ان فعله
وقیل ان الاباحه تقدم علی الحصر لاعتضادها بالاصل وهو عدم الحرج ولان
العمل بالمحرم یبطل دلیل الاباحه بالکلیه بخلاف العکس کما تقدم ولان الغالب انه لو کان
حراما کان لمفسده ظاهره لتطلع المکلف علیها وتعذر علی دفعها ولان الاباحه مستفاده
مما یحد مدلوله وهو التخییر بخلاف الحظر فانه مستفاد مما تعدم تردد مدلوله بین الحرمه
والکراهه وهو النهی وهذا کله لا یقاوم الاحتیاط فلان ملابسة الحرام موجبة
للاثم بخلاف المباح وکان العمل بالحاظر اولی بالاحتیاط لقوله صلی الله علیه واله وسلم دع ما یریبک الی
ما لا یریبک ولهذا لو طلق معینه ثم نسیها حرم الجمیع ثم ان موافق الاصل موکد ومخالفه
موسس والتاسیس اولی من التاکید وذهب ابو هاشم وعیسی بن ابان والعزالی الی
انهما سوا لتساوی مرجحهما عندهم **وفیما عرفت** ومنها
الدارئ والمثبت والموجب طلاقا وعتقا والتکلیفی والاشق فانه تقدم کل واحد
منها علی مقابله اما تقدیم ما تضمن درء الحد علی ما یتضمن ایجابه فلان الحدود تدرأ بالشبهات
ولان الخطا فی نفی العقوبه اولی من الخطا فی اثباتها قال علیه السلام لان یخطی فی العفو خیر
من ان یخطی فی العقوبه ولانه اذا سقط لتعارض البینتین مع تقدم ثبوته فبالاولی
ان یسقط لتعارض الخبرین مع عدم تقدم ثبوته ومن المتکلمین من قدم موجب الحد نظرا
الی ان فایده العمل بالموجب التاسیس وبالدارئ التاکید وذهب ابو طالب علیه السلام
والعزالی الی انهما سوا لان الشبهه لا توثر فی ثبوت مشروعیته بدلیل انه یثبت بخبر
الواحد والقیاس مع قیام الاحتمال وانما یسقط الشبهه الحد اذا کانت فی نفس الفعل
الموجب له ولما تقدیم ما تضمن اثباتا علی ما تضمن نفیا فلاشتمال المثبت علی زیادة علم
علم ولان فایدته التاسیس بخلاف النافی وذهب الامدی الی تقدیم النافی علی المثبت
لاعتضاد النافی وهو المقرر بالاصل بخلاف الناقل ولوجه اخر وهو ان العمل بالمقرر یحکم
بتاخره عن الناقل فیکون للتاسیس بخلاف العکس فانه یقتضی الحکم بتاخر الناقل
فیکون المقرر للتاکید وذهب القاضی عبد الجبار الی انهما سوا مصیرا منه
الی ان المثبت وان رجح بالوجهین السابقین فالنافی یرجح ایضا بالوجهین الاخرین فتعارضا
مثالهما خبر بلال ان النبی صلی الله علیه واله وسلم دخل البیت وصلی وخبر اسامه
انه دخل ولم یصل واما تقدیم ما یوجب طلاقا وعتقا علی ما یوجب عدمهما فهو مذهب
الشیخ ابی الحسن الکرخی وابی عبد الله البصری وابی القسم البلخی وغیرهم ووجهه ان البینتین
اذا تعارضتا فی ذلک کانت بینة العتاق والطلاق اولی فکذلک الخبران وذهب بعض

وذهب بعض الاصولیین الی العکس وذلک لکون النافی علی وفق الدلیل المقتضی لصحة
واسباب ملک الیمین المرجح علی الدلیل المقتضی لنفیهما بافادة التاسیس وذهب
السید ابو طالب والامام یحیی والقاضی عبد الجبار والحاکم والشیخ الحسن الی انهما سوا لان
کل واحد منهما معتضد بحکم شرعی فلا وجه لترجیح احدهما علی الاخر من هذا الوجه
وتلک الوجوه معارضه واما تقدیم الحکم التکلیفی علی مقابله الذی هو حکم الوضع فالا
صولیون فیه فریقان منهم من یذهب الی ما ذکرناه لان التکلیفی مقصود بالذات و
محصل للثواب واکثر من الاحکام الوضعیه ومنهم من یعکس ذهابا الی ان الوضعی لا
یتوقف علی ما یتوقف علیه التکلیفی من فهمه والتمکن من فعله **واما تقدیم**
الحکم الاشق علی الاخف ففیه خلاف ایضا والمختار تقدیم الاشق لزیادة مصلحه
الاشق وکثرة ثوابه وکونه المقصود منه اکد من مقصود الاخف وظهور تاخره لنا
خذ التشدیدات ولهذا وجبت العبادات وحرمت المحرمات شیئا فشیئا وقیل
بالعکس ذهابا الی ان الشریعه مبناها علی التخفیف لقوله تعالی یرید الله بکم الیسر
ولا یرید بکم العسر وما جعل علیکم فی الدین من حرج **وقوله علیه السلام** بعثت بالحنیفیه
السمحه ولا یخفی ان هذه المرجحات تجری فی القیاس ایضا لتعلقها بالاحکام ولهذا
لم یبعد ذکرها منفصلا **مسئلة** واما جهات الترجیح بحسب امر خارج
فمنها انه تقدم الموافق لدلیل او لفعل الوصی کرم الله وجهه او لما ذهب الیه
الاکثر او لمذهب الاعلم یقدم کل مما ذکر علی مقابله اما الاول فنحو ان یکون احد
الحدیثین موافقا لظاهر الکتاب دون الاخر فیکون الاول اولی بالاعتبار نحو
حدیث من نام عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها فان ذلک وقتها تعارضه
حدیث النهی عن الصلوة فی الاوقات المکروهه لکن الاول یعضده ظواهر
من الکتاب مثل قوله تعالی حافظوا علی الصلوات وسارعوا الی مغفرة من ربکم
ونحو ان یکون احد الحدیثین موافقا للاخر دون الاخر کحدیث لا نکاح الا بولی مع حدیث
لیس للولی مع الثیب امر فان الاول موافق لحدیث ایما امراة انکحت نفسها بغیر اذن
ولیها فنکاحها باطل الحدیث ونحو ان یکون احدهما موافقا **للقیاس دون**
الاخر وکذا موافقه احدهما لدلیل العقل دون الاخر الا ان یکون مما یجوز
تغییره ففیه ما تقدم من الخلاف هل یعمل بالناقل او المقرر والوجه ان الموافقه الدلیل
اخر تقوی الظن بمدلول الموافق والعمل به لا یستلزم الا مخالفه دلیل واحد والعکس
یستلزم مخالفه دلیلین وروی فی فصول البدایع عن ابی حنیفه وابی یوسف عدم
اعتبار کثرة الادله واختاره واحتج له بحجج لا تقاوم ما ذکرناه من زیادة قوة الظن
بالکثره واما الثانی فکتقدیم روایة من روی فی تکبیرات العیدین سبعا وخمسا علی
روایه من روی اربعا لان الاول قد وافقه عمل علی کرم الله وجهه وقد شهد له

الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لتكون الهدا والحق معه وشهادة الرسول ابلغ في تقوية الظن
من كثير مما ذكرناه من وجوه الترجيح واما الثالث فيرجح الموافق لعمل الاكثر على خلافه
لقوة الظن في الموافق لبعد عمله الاكثر عن الراجح وقيل لا ترجيح بذلك لانه ليس بحجة
واما الرابع فلان الاعلم احرى بالتاويل واعرف بمواقع الوحي والتنزيل ومنها
انه تقدم الدليل الراجح دليل تاويله والدليل الامس بالمقصود والدليل المفسر من
جهة راوية بقول او فعل والدليل المتاخر بقرينة فتقدم كل مما ذكر على مقابله
فاذا كان الدليلان مساويين فكان دليل التاويل في احدهما ارجح من دليل تاويل الاخر
كان الارجح دليل تاويله اولى لكون التاويل ح اقرب كما تقدم وهكذا اذا كان احدهما
دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم وحده فان الاول اولى لكونه افضى الى مقصود الشارع
بسبب سهولة الانقياد وسرعة القبول ح لكونه معقول المعنى ولان دلالته على الحكم من
جهتين لان دلالته على العلة دالة على الحكم ايضا بالواسطة وكذا اذا كان احدهما
امس بالمقصود واقرب اليه من الاخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
تدل بعمومه على تحليله تحريم الوطء بملك اليمين وقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم
تدل بعمومه على تحليله فالاية الاولى امس بالمقصود وهو بيان حكم الجمع من
الثانية لانه لم ينصب بها بيان حكم الجمع **واما ما روى** من ان
عليا رضي الله عنه قال احلتهما اية وحرمتهما اية ورجح التحريم وعثمان التحليل
فهو راجع الى ما تقدم من ترجيح الحظر والاباحة على ما سبق من الخلاف وهكذا اذا كان
احدهما مفسرا من جهة الراوي بقول او فعل دون الاخر فانه يقدم المفسر لان
الراوي اعلم بمعنى الخبر فيكون ظن الحكم به اقوى وهذا حيث كان التفسير لا لغا باللفظ
مثاله حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار في بيعهما ما لم يتفرقا والتفرق محمول
على التفرق بالبدن والتفرق بالقول وقد روي ان ابن عمر كان اذا اراد ان يوجب
البيع مشى قليلا ثم رجع واصحابنا يرجحون خلافه موافقة لاطلاق الايات مثل قوله تعالى
واوفوا بالعقود الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة هي البيع والشرا وقد حصل بالعقد
عن تراض **واشهدوا** اذا تبايعتم والامر بالشهادة للتوثقة في العقد واثبات
الخيار بعده ينافيها وهكذا المتاخر بقرينة نحو ان يكون مورخا بتاريخ مضيق
او متضمنا للتشديد دون الاخر كما تقدم او غير ذلك من القراين نحو حديث جابر كان
اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ترك الوضوء مما مست النار وكحديث
ابن عباس في شاة لمولاة لميمونة ماتت فقال هلا انتفعتم بجلدها مع حديث عبد الله
بن عكيم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتب الى جهينة قبل موته بشهر ان لا تنتفعوا
من الميتة باهاب ولا عصب وقد عد من القراين تاخر اسلام الراوي ووقت بينه

وبين ما تقدم من الترجيح بتقدم الاسلام بان الاول فيما علم اتحاد زمان روايتهما فيرجح
تقدم الاقدم في الاسلام والثاني فيما علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او ان اكثر رواية
قبل اسلام المتاخر والغالب كالمتحقق او ان روايته هذه قبل رواية المتاخر ومنها
العام الوارد على سبب خاص فانه يقدم على غيره في صورة السبب خاصة لقوة
دلالته عليها ولذا امتنع اخراجها بالتخصيص والاخر وهو ما لم يرد على سبب تقدم
عليه اي على ذي السبب في غيره اي في غير السبب للخلاف في تناول الوارد على سبب
لغير صورة السبب كحديث من بدل دينه فاقتلوه مع حديث النهي عن قتل النسا والولدان
الوارد في نسا اهل الحرب فيقصر على الحربيات ويرجح الاول في المرتدات واما في صورة
السبب فيقدم العام ذو السبب لانه اما خاص به على راي او واجب الدخول على راي ولذلك
لا يجوز اخراجه من العموم **ولما فرغ من الكلام** في الترجيح بين المنقولين
اخذ في الترجيح بين المعقولين كقياسين والكلام فيه بحسب العلة نفسها او بحسب
دليلها او بحسب دليل حكم الاصل او بحسب الفرع في ثلاث مسائل اما الترجيح بحسب
العلة فقال فيه مسئلة **ويرجح الوصف الحقيقي** وهو المعقول الظاهر المنضبط
المتعقل في نفسه من غير توقف على عرف او شرع على مقابله من الاوصاف كان يكون
حكما شرعيا او حكمة مجرده للاتفاق عليه والاختلاف في مقابله ولهذه العلة
يرجح الوصف **الثبوتي** على العدمي والمعنى ان القياس الذي علته وصف ثبوتي مقدم
على ما علته وصف عدمي وهكذا الكلام في ساير الاوصاف المذكوره ويرجح الوصف
الباعث على الامارة المجرده للاتفاق والاختلاف ايضا والوصف **المنضبط** والوصف
الظاهر على مقابليهما للاتفاق والاختلاف ولقوة الظن بالانضباط والظهور
واصل الباب افادة زيادة عليه الظن **ويرجح الوصف المفرد** وهو العلة
المتحده ذات الوصف الواحد على الوصف المتعدد ذي الاوصاف لكونه الوصفين على الاكثر كذي
الثلثه لكونه اقرب الى الضبط وابعد عن الاحتمال واسلم من ادخال وصف طردي **ويرجح الوصف الاقل تركيبا**
كذي الوصفين على الاكثر كذي الثلثه لكونه اقرب الى الضبط واسلم من ادخال وصف
طردي **ويرجح الوصف المتعدي** على القاصر لكونه اكثر فائده وقيل العكس لان
الخطا في القاصر اقل وقيل هما سوا لتعارض الوجهين واعلم انه انما يتحقق التعا
رض بين المتعديه والقاصره فيما اذا اتحد الحكم وعلل بكل منهما وقلنا بامتناع تعدد
المعلل او تعدد مع اتحاد المحل فيرجح المتعديه ح لاكثر فائده بالنسبه الى المحل الاخر الذي
وجدت فيه دون القاصره لانها ان كانت هي العلة ثبت له ذلك الحكم وان كانت
العلة القاصره لانها ان كانت هي العلة لم تثبت واما اذا تعدد المحل وعلل حكم
محل بالقاصره وحكم المحل الاخر بالمتعديه فلا تعارض بينهما في المحلين وهو ظاهر ولا

في محل ثالث وجدت فيه المتعدية اذ لا وجود للقاصرة فيه لانها لا تتعدى محلها
والا لم تكن قاصرة وكذلك يرجح الوصف الاكثر تعديا على مقابله وهو
الاقل تعديا لان الاكثر اكثر فائدة وزيادة الفائدة تغلب ظن الاعتبار
ويرجح الوصف المطرد وهو الذي لا يتخلف عنه الحكم اصلا على مقابله وهو المنقوض
لسلامته عن المفسد وبعده عن الخلاف ويرجح الوصف المنعكس وهو الذي ينتفي
الحكم بانتفائه على مقابله للبعد ايضا وهكذا جامع الحكمة مانعها فكلما
وجد وجدت الحكمة وكلما انتفى انتفت يرجح على ما لا يكون كذلك لزيادة انضباط الجامع
المانع وبعده عن الخلاف وقوله كل على مقابله معناه انه يرجح كل واحد من الاوصاف
المذكورة من اول المسئلة على ما يقابله كما تقدم مفصلا او موجها واذا تعارضت المقاصد
الضرورية الخمسة وما يتبعها رجحت مصلحة الدين نظرا الى كون ثمرته اكمل
الثمرات وهي نيل السعادة الابدية ولما ثبت من ان غيرها مقصود من اجلها لقوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل بتقديم الاربع الضرورية على الدينية
لان الاربع حق ادمي محتاج بخلاف الدينية ولذلك قدم القصاص على قتل الردة اذا اجتمعا
وخفف عن المسافر بالقصر ووجب انقاذ الغريق ولو ادى الى ترك الصوم ترجيحا لمصلحة
النفس على مصلحة الدين وجاز ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وان قل ترجيحا لمصلحته
واجيب بان القصاص حق الله ايضا ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف
بما يفضي الى تفويتها فقدم لترجحه باجتماع الحقين واما التخفيف بالقصر وترك
الصوم فانما لزم منه التقديم على فروع الدين ولا نزاع فيه وانما النزاع في انه لا يقدم
شيء منها على اصول الدين ولو سلم فمشقة الركعتين في السفر تقاوم مشقة الاربع في الحضر
فلم يختلف المقصود واما الصوم ونحوه فلم يفت مطلقا بل يتأخر بعلة كالقضا والاداء
الانفراد وقوله فالنفس فالنسب فالعقل فالمال معناه انه مع التعارض
يرتب هذا الترتيب فمصلحة النفس تابعة لمصلحة الدين اذ بها تحصل العبادات
التي هي اساس الدين ثم النسب لان حفظه انما كان مقصودا لاجل حفظ الولد حتى لا يبقى
ضائعا لا مربي له فلم يكن مطلوبا بالذات بل لافضائه الى بقاء النفس ثم العقل لمراعاته
بفوات النفس بخلاف العكس فكانت المحافظة على منع ما يفضي الى الفوات مطلقا اولى
وانما قدم على ما بعده لانه مركز الامانة واساس التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه
من غير واسطة ولا كذلك المال ولهذا كانت هذه الرتب مختلفة في العقوبات المرتبة
عليها على نحو اختلافها في انفسها فان قيل لم لا يكون مصلحة المال كمصلحة النسب فان
حفظ المال ايضا يفضي الى حفظ النفس قلنا حفظ المال غير متمحض لذلك وان
افضى اليه في بعض الاحوال لان المقصود منه في الاغلب بقاء النفس مترفهة بخلاف
حفظ النسب فانه متمحض لحفظ النفس وبمثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت

بين مكملاتها

من مكملاتها فلهذا قال فالمكمل لذلك ووجه تأخرها عن الضروريات
ظاهر ولهذا لم نزاع في كل منها وقوله فالحاجي فالتحسيني معناه ان مرتبة الحاجية
تبع لما تقدم لزيادة مصلحة الضرورية وغلبة الظن بها ولهذا لم تخل شريعة من رعايتها
ومكملاتها في حكمها لان من حاصل الحاجي يشك اذ يقع فيه ثم هي سواء كانت اصلا او مكملا
مقدمة على التحسينية لتعلق الحاجة بالحاجي دون التحسيني
ويرجح الوصف العام للمكلفين على الخاص ببعضهم لان العام اكثر فائدة وكثرتها تغلب ظن الاعتبار
ويرجح الوصف المثبت لحكم على الوصف النافي لان المثبت افاد حكما
شرعيا فيكون مؤسسا بخلاف النافي وقد ينعكسان فيقدم الوصف الخاص على
العام وورد هذا القول عن ابي طالب وكلامه في المجزي لا يفهم الا افادة الا
عمومه والاخصية للترجيح ومثله في فصول البدائع الحنفية ويقدم النافي على المثبت
عند ابن الحاجب ومن معه اما تقديم الخاص فلان اشتماله على القيود المخصصة له
بالنقص يفيد زيادة الاعتنا بشانه وذلك مما يغلب ظن الاعتبار قيل وعلى هذا
وقع الخلاف بين السيدين المؤيد بالله وابي طالب في تاخير القصاص لمصلحة عامة فجوزه
المؤيد بالله وابي طالب ترجيحا للعامة ومنعه ابو طالب ترجيحا للخاصة واما تقديم
الوصف النافي على المثبت فلثبوت حكمه راجحا او مساويا اما راجحا فظاهر واما مساويا
فلتاييده بالنفي الاصلي قلنا موافق الاصل مستغنى عنه بالاصل واعتنا
الشارع بالمحتاج اليه اكثر ولو سلم تاكد المثبت بالتاسيس فيستويان وفي كلام الامدي ما
يدل على استوائهما حيث قال ان الحكم لا يكون مطلوبا لنفسه بل لما يفضي اليه من الحكمة
والشارع كما يريد تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يريد تحصيلها بواسطة نفيه
ويرجح الوصف المطرد فقط على العكس فقط لقوة القول بالاطراد وضعف
القول بالانعكاس ويرجح وصف عادم المزاحم وهو المعارض على ما يقابله وهو وصف
لم يعدم المعارض وان كان معارضه مرجوحا لان العادم اغلب على الظن وهكذا
اذا تعارض الوصفان لكل منهما مزاحم فانه يرجح الوصف الراجح عليه اي على مزاحمه
على مقابله وهو المزاحم الذي لم يرجح على مزاحمه كما تقدم ويرجح قوي موجب النقض من
الاوصاف على مقابله وهو ما لم يكن موجب النقض فيه قويا فاذا انتقض علتان بتعارضان
وكان موجب التخلف في احداهما مانعا او عدم شرط اقوى من موجب نقض
الاخرى او كان موجب نقض احداهما قويا وموجب نقض الاخرى محتملا فانه يقدم الاقوى
والقوي والوجه ما تقدم ويرجح من الاوصاف متعدد الاصول على مقابله فاذا تعارض
وصفان احدهما له اصلان والاخر له اصل واحد قدم الاول لما تقدم اذ سبيله
مع الاخر سبيل حكمين ثبت احدهما باخبار كثيرة دون الاخر وذهب الحنفية

فى الترجيح بكثرة الادلة الى انه لا ترجيح بعدد الاصول ويرجح من الاوصاف موافق
عمل الاكثر على مخالفه فاذا تعارض قياسان وافق احدهما عمل الاكثر دون الاخر عمل
بالاول ونحو ذلك كموافق عمل الوصى كرم الله وجهه والاعلم لما تقدم فى نظيره من المنقول
وقوله كل على مقابله قد عرفت معناه مسئلة واما الترجيح بين القياسين
المتعارضين بحسب دليل الوصف المعلل به فانه يرجح الوصف الثابت بالاجماع فا
لنص الصريح فالظاهر على مراتبه فالايما كذلك فالسبر فالمناسبة
فالدوران وكل من المعطوفات دون ما قبله فقدم الوصف الثابت بالاجماع لان الاجماع
لا يقبل النسخ ولهذا قدم فى نفسه على النص عند التعارض وللنص الصريح مراتب تقدم
بيانها ووجه ترتيبها انما ثبت من الاوصاف لمرتبة منه قدم على ما ثبت بالمرتبة
التى بعدها ثم الايما كذلك اى على مراتبه فيقدم ما كان الايما فيه الى عليه الوصف بعينه
ثم الى النظير ثم الفرق بين حكمين ثم ذكر مناسب مع الحكم لما يلزم فى الاولين من العبث و
تاخير البيان ورجح الاول منهما بذكر العلة بعينها واما الثالث الظاهر
من الفرق بالوصف افاده عليته والاصل عدم غيرها فكان اقرب الى ما سبق
واما الرابع فلان مقارنة المناسب تغلب ظن الاعتبار وقدمت هذه على
السير للنص وقدم السير على المناسبة لان قياس السير يتضمن نفى المعارضة لتعرضه لعدم
علية غير المذكور بخلاف المناسبة وقدمت على الدوران لقوة الخلاف فى اثبات العلة به
وقد عكس فى الاولين وهما الاجماع والنص فقدم بعضهم
النص على الاجماع لان النص اصل الاجماع وحجيته انما ثبتت به واصالته لا تقاوم
احتمال النسخ وعكس ايضا فى الاخرين وهما المناسبة والدوران فقال بعض
بتقديم الدوران لانه يفيد اطراد العلة وانعكاسها بخلاف المناسبة وجوابه
ان الدوران قد يقع مع المحل وغيره من الاوصاف الطردية والظن باعتبار
الشارع للمناسب اقوى من الايما الواقع مع ظهور المناسبة والاخذ بالايما لا غير قدم
الايما مع المناسبة عليه فقط اى على الايما من دون مناسبة لاشتراط البعض فى مسلك
الايما مناسبة الوصف المومى اليه ويرجح ايما الدليل القطعى على ايما الظنى والوجه
ظاهر وهكذا اذا كان الوصفان المتعارضان طريق احدهما المناسبة مع
السبر او مع الدوران والاخر طريقه المناسبة فقط قدم الاولان عليها فقط لان
الثابت بامرين اقوى من الثابت بامر واحد وهكذا اذا تعارض وصفان
مناسبان وكانت المناسبة فى احدهما مع الاقوى من المسالك قدمت عليها اى على
المناسبة اذا كانت مع الاضعف وهو ظاهر مسئلة واما الترجيح بين القياسين
المتعارضين بحسب دليل حكم الاصل فانه يرجح بقوة دليل حكمها فى الاصل كان يثبت فى

احد الاصلين بالمنطوق

احد الاصلين بالمنطوق وفى الاخر بالمفهوم لقوة الظن بقوة الدليل وهكذا
اذا كان دليل الحكم فى احد الاصلين مما وقع الاتفاق على عدم نسخه والاخر
مما وقع الاختلاف فيه قدم الاول لبعده عن الخلل ويرجح القياس ايضا بوقوع حكم اصله
او جريه على السنن اى سنن القياس على ما وقع حكمه معدولا عن السنن وهو دون المعقول
المعنى لان المعدول معناه لا اختلاف فيه كما سبق واما الترجيح بين القياسين بحسب الفرع فيرجح احدهما على الاخر بالمشاركة فى العينين
اى مشاركة الفرع للاصل فى عين العلة وعين الحكم فالعلة فالحكم فالجنسين اى فالمشاركة فى عين العلة
فقط فالمشاركة فى عين الحكم فقط فالمشاركة فى جنس العلة وجنس الحكم لاعتبهما فالاول ظاهر والثانى لان
العلة هى العمدة فى التعدية فكلما كان التشابه بينهما اكثر كان اقوى وعكس بعض الحنفية
هو المقصود الاصلى وصورة التشابه فيه اول والثالث ظاهر واما الترجيح بين الاجناس فيهما بحسب مراتبها قربا وبعدا
ويرجح احد القياسين بثبوته اى الحكم فى الفرع جملة لا تفصيلا والقياس لتفصيل الحكم بالتفصيل والفرع
بالعكس لان اثبات تفصيل الشى الثابت اهون من تحصيله من اصله فيكون اقرب الى الظن واسرع الى القبول
والخلاف فى الثانى كما تقدم مسئلة واما الكلام فى الترجيح بين المنقول والمعقول
فانه يرجح الاول وهو المنقول ان كان خاصا منطوقا لكونه اصلا والعلة تطرق الخلل
اليه بالنسبة الى القياس كما سبق والا يكن كذلك فلا بحالة لكون عاما او مفهوما فالعام تقدم الخلاف فيه
هل يخصص بالقياس اولا والمفهوم محل اجتهاد لكونه درجات منها ضعيف جدا ومنها قوى جدا ومنها
ما هو متوسط بين ذلك فالترجيح فيه انما يكون على حسب ما يقع للمجتهد من قوة الدلالة وضعفها عند
مقابلة درجاته بدرجات القياس مسئلة والترجيح يقع فى الحدود السمعية
الاحكام والصلوة والصوم وانما قيد الحدود بالسمعية لان متعلق الغرض هنا هو الحدود السمعية الظنية
المتعارضة لا العقلية وانما لم يتعرض لقيد الظنية لما علم من ان التعارض لا يقع بينها اذا كانت قطعية ورجح
الترجيح بين الحدين بامور منها كالصراحة يعنى ان الحد المشتمل على الالفاظ الصريحة الدالة على العرض المطلق
الدالة عليه بالمطابقة او التضمن ارجح من الحد الذى يكون مشتملا على غير تلك الالفاظ كالمجازية والمشتركة والغريبة
والمضطربة والدالة على العرض بالالتزام لقرب الاول الى الفهم وبعده عن الخلل والاضطراب ومنها
الاعرفية فيقدم الاعرف على الاخفى لان الاول افضى الى العرض المطلوب من الثانى قال العلامة فى شرح المختصر
ما معناه يقدم الحسى ثم العقلى ثم العرفى ثم الشرعى اما تقدم الحسى على العقلى والعقلى على العرفى ظاهر
واما تقدم العرفى على الشرعى فلعل وجهه ابهام اشتراك مقابلتهما فى الموجه فان العرفى يكون
مقابله فى الاغلب مهجورا بالمرة ولا كذلك الشرعى فكان العرفى اعرف ولم يذكر العلامة اللغوى
ويمكن ان يقال مرتبة اللغوى الذى لم يطرقه النقل ارجح من العرفى لعدم الاحتمال فيه والله اعلم
ومنها الذاتية فالذات فالحد المشتمل على الذاتيات مقدم على ما اشتمل على العرضيات لان الذاتيات
اشد كما فى افادة التمييز عن سائر الاشياء ولا خصوص الاول بافادة تصور حقيقة المحدود دون الثانى ومنها
الاعمية فاذا كان مدلول احد الحدين اعم من مدلول الاخر رجح الاعم لتكثير الفائدة وقد يعكس فيرجح الاخص
على مدلول الاخص والاحتلاف فيما عداه ومنها ترجيحات بامور خارجة منها الموافقة من احد الحدين
لنقل الشرع او اللغة دون الاخر فان الموافق اولى لكونه ابعد عن الخلل واغلب على الظن ومقرر الوضعها
دون الاخر ومنها القرب منه اى من نقل الشرع او اللغة فاذا كان احدهما مناسبا للمعنى الشرعى او اللغوى
دون الاخر قدم الا لو ومنها قوة طريق الاكتساب فاذا كان طريق اثباته ارجح فهو اولى لقوة الظن
ومنها موافقة اجماع او قول معصوم او عمل علماء ولو واحد لما ذكر ومنها تقرير حكم
حظر او ندب لحد فاذا كان احدهما مقررا لاحد الامرين والاخر بخلافه قدم المقرر لما تقدم فيه من الخلاف ما تقدم
خاتمة للترجيح طرق كثيرة على ما ذكرناه ومدارها على غلبة الظن وقد سبق كثير منها كتقديم بعض مفاهيم
المخالفة على بعض وبعض ما يخل بالفهم على بعض كالمجاز على الاشتراك وغير ذلك ومنها ما لم يسبق له ذكر
واغفى اعتماده على نظر المجتهد كتقديم الخبر الفصيح او الافصح كل منهما على مقابله وما رواته غير مدلس او غير ذى اسمين
على مقابله وغير ذلك والترجيح يتعدد فى المتقابلين فاذا تقابلت الترجيحات المذكورة فى الدلائل والحدود وتركب بعضها مع بعض

تشعبت ترجيحات كثيرة فيتعذر حصرها وكشف يسهل على ذي الفطنة الاطلاع عليها اذ فيما ذكرناه طرق الترجيح
ارشاد الى ذلك فلو ان يكون احد الحدين اعرف من الاخر كون كل منهما اعرف من المحدود لكن الحد الاعرف لم يكن على النمط
الطبيعي في الترتيب من تقديم الجنس على الفصل وانه لم يذكر فيه الذاتيات العامة والاخر بعكسه فما هو بالعكس اولى
لحصول التعريف بدبع لاختصاصه بذكر الذاتيات العامة الكاشفة عن الحقيقة المشتركة ووقوعه على وفق الطبع ونحو
ان يكون احدهما مما النقل الشرعي عنا النقل اللغوي والاخر بعكسه فان امكن تاويل احد النقلين فاحدهما يرجح الاخر الجمع
والا فالنقل الشرعي اولى لان اهمال المنصوص على وجه لا يمكن العمل بها مراعاة لموافقة النقل اللغوي غير معهود هذا في
الحدود وبعدد طرق الترجيح في الحج على هذا النحو والله اعلم **المقصد الثامن** من مقاصد هذا الكتاب
في احكام العقل وهي الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة كقبح الدين و
الظلم والاحسان وسوء الاخلاق كقبح الوجه وعدمه مما يمدح على تركه ويذم على فعله والمعروف من
الكافر في بيان حدودها اي الاحكام الخمسة تقدمت في مباحث الاحكام لان معرف الحكم قد يكون هو
الشرعي وقد يكون هو العقلي فوحد التعريفات من التقسيم السابق هناك **مسألة اختلف**
فيما لا يدرك فيه بخصوصه جهة محسنة له او وجهة مقبحة له كالتنفس بالبراري والتظلل تحت
اشجارها والشرب من انهارها وتناول ما ينتفع به الحي ولا مفسدة فيه على احد كالنابت في غير ملك فقوله مالا
يدرك فيه بخصوصه معناه ان العقل لا حكم فيه على جهة التخصيص والتفصيل في كل فعل فعل واما على جهة
الاجمال فانه يدرك فيه ذلك ويحكم به ولهذا اختلفوا فيه على اقوال ثلثة **اولها** الاباحة وهو مذهب معتزلة
و ثانيها الحظر وهو للبعض من الامامية والبغدادية والفقهاء ولا اسبعه الاشعرية **و ثالثها**
التوقف وهو راي الاشعري وابن ابي الصيرفي وبعض الشافعية بمعنى لا ندري هل هناك حكم او لا
وهل الحكم المفروض حظر او اباحة قالوا لعدم الدليل على ثبوت حكم في ذلك بناء منهم على بطلان ما استدل به مخالفوهم
والحق خلافه **احتج** الاول بان ما كان كذلك نفع لم تشبه مضرة فانا نقطع بحسن الانتفاع به
كما نقطع بقبح الظلم وحسن الاحسان وبعلمه ضرورة من غير فرق **و احتج** الاول ايضا بانه
اذا ملك جواد متصف بغاية الجود بحرا لا ينزف واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر فلا قبح يدركه العقل
في ذلك ضرورة وتناول العبد المستلذات التي خلقها الله تعالى من دون اضرار بمنزلة تناول المملوك قطرة
من بحر ملك بل اقل **وما قيل** من انه ان اريد انه لا حكم بالحرج فسلم ولكنه لا يستلزم الحكم بعدم الحرج
وان اريد خطاب الشارع بعدم الحرج فلا شرع وان اريد حكم العقل فالتخيير يناقض لان المفروض انه
مما لا حكم للعقل فيه **فجوابه** اختيار الاخر ومنع التناقض فان المفروض ان لا حكم للعقل فيه بخصوصه ولا
ينافيه الحكم العام بالاباحة كما سبقت الاشارة اليه **احتج** الثاني وهو القائل بالحظر بان ذلك
تصرف في ملك الغير بغير اذنه لانه العروض فيقبح **قلنا** لا نسلم قبح التصرف في ملك الغير مطلقا و
انما يقبح لو ضره اي المالك لكنه فيما نحن فيه منزه عن الضرر **مسألة** ينقسم حكم العقل الى
ضروري لا يحتاج الى الدليل ونظري يحتاج اليه ومن الاول وجوب شكر المنعم عند عامة العدلية فلا
يحتاج الى الدليل وخالفت الاشاعرة ولهذا **قيل** في الاحتجاج لهم بانه لو وجب لكان الوجوب
لغرض لكنه انتفى لغرض **اما** الاول فلانه لولاه لكان الوجوب او الايجاب عبثا **و اما** الثاني
فلانه ليس له تعالى غرض وهو متعال عنها للزوم الحاجة **ولا** للعبد في الدنيا لمشقة الى
الشكر لان منه فعل الواجب وترك المحرم وذلك مشقة ناجزة لاحظ للنفس فيه **ولا** غرض فيه
للعبد في الاخرة اذ امور الاخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه **ورد بمنع** الثاني لم لا يجوز
الاستثنا له والعوض للعبد في الدنيا ثابت **فانه الامن** من ضرر خوف العقاب على ترك الشكر
لاحتمال العقاب على الترك فان العقل في نعم لا تحصى اذا نظر وتفكر فيما عليه عرف لزوم الشكر والعقاب
عند عدمه **قيل** كان ترك الشكر مخوف لما ذكرتم فكذا **الفعل مخوف** ايضا **لانه تصرف في
ملك الغير بلا اذنه** منه فان ما يصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى **ولان فعل الشكر
استهزاء** من حيث انه ليس للنعمة قدر يعتد به بالنسبة الى مملكته ونعمها واستغنائه عنها فالشكر
عليها **كان شكر ملك** قد شملت مملكته الخافقين من نعمة **على لقمة** اعطاه الملك اياها ولما كان
شكره عليها بذكرها وتحريك انملة دائما الاجاب لا يليق بمنصب منعمها ويعد استهزاء به كان طاعة

العبد مدة عمره كذلك **قلنا** لا نسلم ما ذكروه من حصول الخوف من فعل الشكر فلا دليل ولا اذنه **لا بد المالك** ومن
ظاهر وما كان كذلك وفيه نفع للفاعل فانه حسن بالضرورة كالاستظلال بحائط الغير والنظر في مراته
والتقاط ما يتنا ثر من حب غلته بغير اذنه **فلا خوف** من فعل الشكر لانتفاء الامارات المقتضية له
و اما ثانيا وثالثا فلان **رجحان طريق الامن ورجحان حال العبد المشتغل بالخدمة والمواظب
على الشكر على غيرهما** من طريق الخوف وحال العبد المعرض عن الخدمة المتغافل عن الشكر **ضروري** للقطع بان
العبد المشتغل المواظب لحسن حالا من المعرض وان سلوك طريق الامن ارجح عند العقلاء فكذا ما نحن فيه
ولا نسلم ايضا ما ذكروه من كون شكر الله استهزاء كان شكر الملك العظيم على اعطائه لقمة استهزاء **لان النعمة**
من الله تعالى على العبد **عظيمة عند الشاكر والسامع** لان وجود العبد وبقاءه وما به سائر كالاته من الله
وكان لها قدر بالنسبة الى حاجة المنعم عليه واي قدر **ولا كذلك اللقمة** اذا اعطاها الملك العظيم فقيرا اذ لا يتعلق
الفقير بردد ذكرها في المجامع وتحريك انملته اعظاما لها كحقارة اللقمة عند المعطي والمعطى والسامع فتعد
مثل ذلك استهزاء بالملك **مسألة** و يجب **على النافي** لحكم عقلي او شرعي غير ضروري **الدليل** عند
الجمهور كما يجب على المثبت **وقيل** لا يجب عليهما **وقيل** يجب الدليل **في نفي الحكم الشرعي** دون
العقلي **لنا** ان النافي يدعي **حصول علم بنفي** امر **غير ضروري** لا لوجود ولا لامكان فتنبيه به لا احتمال
فلا يسمع دعواه ولا لنفي العدم والامكان نفيه عنها عن الدليل وحصول علم نظري **بلا دليل محال** لان النظري
يحتاج الى الطريق يفضي اليه والامكان ضروريا بالعدم لعدم الواسطة نظرا لانه العروض وهو يحتاج **قيل**
في الاحتجاج للمذهب الثاني لو لزم كل مدعي نفي ان يقيم الدليل عليه لوجبت **يلزم منكر دعوى الرسالة**
ان يقيم الدليل على عدم رسالته وكذلك منكر وجوب **صلوة**
وكذا ما ادعى عليه المنكر ثبوت الدعي
واللوازم الثلاثة فاهره البطلان **قلنا** لزوم الدليل للثاني ملزوم **و هو انتفاء الازم ثبوت** المحسن
في الصلوة السادسة لان الاستبعاد من لوازم ثبوتها عادة واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وفي دعوى
الرسالة لان لازمها وجود المعجزة وقد انتفى **و قد تكون** دليل النفي **الاستصحاب** للاصل مع عدم الرافع له
وهو يتحقق في منكر دعوى الرسالة والصلوة السادسة والمدعى لانه يقتضي براءة الذمة فلا يحتاج الى اقامة
دليل اخر **قيل** لو كان الاستصحاب دليلا لافادنا عن المنكر عن اليمين
قلنا انا لم
نحد الظن ولم يغن عن اليمين لانا انكا ر الحق الذي من دعوى الباطل فتعارضت الغلبة والاصالة
والحاصل
منع بطلان اللوازم فان الثلاثة مطالبون بالدليل لكنه متقرر معلوم عندكم فلا حاجة الى ذكره
قيل في الاحتجاج للمذهب الثالث اما على طريق الاثبات فصحيح المذهب الاول واما على طريق
النفي فبانه **يعضد نافي الحكم الشرعي موافقة الاصل** وهو براءة الذمة عن الحكم الشرعي وعدم
شغلها به **قلنا** الاعتضاد بالاصل **يعود بكم الى الوفاق** لانتظامه في سلك الاول كما سبق مذهب
اختلف في صحة الاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل فقيل بالصحة مطلقا لان فقدان الدليل بعد
الفحص البليغ تفيد ظن عدم وظن عدم يستلزم ظن عدم الحكم والفحص اما بنقل ادلة المثبتين وابطالها
واما بحصر وجوه الادلة ونفيها بعدم وجدانها وكون الاصل عدمها فيجب انتفاء الحكم والا لزم تجويز ثبوت
ما لا دليل عليه فيلزم القدح في الضروريات والنظريات اما الضروريات فبتجويز وجود ممكنات كثيرة على
محسوسة بحضرتنا واما النظريات فبتجويز الغلط في كل دليل يقام عليها **ورد** بانه ان اريد
النفي الاصلي فلا كلام فيه لكن حاصله عدم الثبوت لا ثبوت العدم ولذا لا يعد المدعي العاجز عن
البينة معترضا عليه وان حلف خصمه المنكر وان اريد النفي الشرعي فلا نسلم صلاحية الدلالة عليه
لاحتمال عدم الاطلاع عليه مع وجوده كيف وان فوق كل ذي علم عليم ويمكن ان يجاب بان المدعى الظن
فلا يدفعه احتمال الوجود مع قوة البحث والتفتيش من المجتهد وبلوغه الغاية من الوسع وسع الله علينا
في الدنيا والاخرة وهدى عقولنا الى معرفة احكامه بالبراهين الظاهرة **ووفقنا لسلوك الطريق**

الوصال الى غاية السول من رضوانه واعاننا على اداء شكر ما منح من حضا بعون احسانه وصلى الله على محمد خاتم
النبيين وسيد المرسلين وعلى اله الطيبين الطاهرين ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **هذا**
ما اورده المولف نفع الله بعلومه واعاد من بركاته جمعه على مختصره المبارك فيه والحمد لله رب العالمين وصلى الله
على سيدنا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين **وكان** تاليفه عليهم لهذا الشرح في اماكن عديدة ومدة مديدة
لشواغل عاقت عن الاقبال عليه والاهتمام به من الحركات الى ثغور الجهاد والتنقل من بلاد الى بلاد وسكو
في انتظام امور الجيع وتنفيذ احكام الشرع وكان ابتداوه بمحروس شهارة سنة خمس وثلثين والف سنة
والفراغ منه بمحروس ذمار منتصف شهر الحجة سنة تسع واربعين والف سنة وطال ما طوى
عمله لم استصحب الكتب لمدة المحاصرة لصنعا وكثرة السفر الى بلاد تهامة لاستفتاحها
والمصابرة على محروس زبيد نحوا من ثلاث سنين ولما اذهب الله اهل البغي
وطهرت تلك الجهات عاد مستصحبا موبدا الى محروس الراجح حيد خمس
واربعين والف سنة **قال** مولفه عليهم من نظر الكتاب بهذا
وبدرجه بعين التحقيق والانصاف فوائد من سبق علم
عبارة عن زهم فليوسع العذر فما يخلو من
ذلك الا الكتاب العزيز الذي لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه
تنزيل من حكيم حميد
ومنا العرض الاجزيل
الثواب انما
بجهاد

ولعب ادمنا كره في علم نافع لتحصيل فايدة وتسند سارده وتاليف مسئله وتصحيح قول وتمهيد اصل
وجواب سوال وحل اشكال وشرح [illegible] والله حسبنا ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير **قال في الام**
فرغت بحمد الله سبحانه من كتب هذه النسخة في صبح يوم الجمعة ثالث شهر ربيع الاول سنة ١١٣٢
بخط افقر العبيد الى الله احمد بن [illegible] رحمه الله ولطف به امين **واقول** فرغت بحمد الله سبحانه وتعالى
من كتب هذه النسخة المباركة ليلة الثلوث في ثاني وعشرين شهر شعبان المعظم سنة ١٣٣٨
بخط افقر عباد الله الحقير المستجير من عذاب السعير محمد بن علي بن علي بن محسن بن عبدالعزيز بن احمد بن علي [illegible]
رحمه الله بجنبه معاصيه وشفاه وعافاه وهذا ونسال الله ان يسعدنا في الدارين امين امين

بعناية العلامة علم الاسلام القاسم بن الوجيه بن عبد الله الامام عافاه الله